

الدكتور توفيق الطويل

العرب والعلم

في عصر الإسلام الذهبي
ودراسات علمية أخرى

الناشر

دار النهضة العربية

العرب والعلم

في عصر الإسلام الذهبي
ودراسات علمية أخرى

الدكتور توفيق الطويل

استاذ الفلسفة بكلية الآداب

بجامعة القاهرة

العرب والعلم

في عصر الإسلام الذهبي
ودراسات علمية أخرى

الناشر

دار النهضة العربية

مقدمة الكتاب

يضم هذا الكتاب سبعة فصول وُضعت في مناسبات شتى . وقد بقي أكثرها حبيساً لم ينشر على الناس ، وإن كنت قد استعنت بالكثير من مادة هذه البحوث في إعداد محاضرات عامة . إُلقيت خلال الأعوام الأخيرة في أندونيسيا وليبيا والعراق ولبنان على الترتيب (١) . وقد أغراني اليوم بنشرها ما تثيره في نفسي بين الحين والحين من ذكريات حييات للأيام السعيدة التي قضيتها في ربوع هذه البلاد .

والفصل الأول من هذه الدراسات - وهو يحتل مكان الصدارة من عنوان الكتاب - مقتبس من كتاب نُعدّه للنشر تحت عنوان « قصة العلم في تراث العرب » - وهو دراسة مقارنة في فلسفة العلوم .

وبعد فأرجو أن يكون في هذه البحوث التي ضمها هذا الكتاب بين دفتيه ، ما يُلقي بعض الضوء على مناطق يكتنفها الغموض في أذهان بعض القراء .

توفيق الطويل

مارس ١٩٦٨

(١) في جامعة جوگجاكرتا في جاوة الشرقية ، وجامعة دار الحكمة في سومطرة الوسطى (حينما كنت مستشاراً ثقافياً بسفارتنا في جاكرتا) - ثم في كلية الآداب والتربية في بنغازي ، وكلية العلوم في طرابلس الغرب (حينما كنت أستاذاً معارفاً من جامعة القاهرة إلى الجامعة الليبية) - ثم في جامعة بغداد وجامعة البصرة (حينما كنت أستاذاً زائراً لمدة ستة أسابيع - بهاتين الجامعتين) أما الفصل الثاني في هذا الكتاب فقد طرح للمناقشة عندما دعيت للاشتراك في مؤتمر نظمه هيئة الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية في بيروت من ٧-١٣ نوفمبر من عام ١٩٦٦ .

فهرس تحليلي للكتاب

صفحة

٦ - ٥

مقدمة الكتاب

٩ - ٧

فهرس الكتاب

١٠

ملحوظات

الباب الأول

٢٩٦-١١

في تاريخ الفكر الفلسفي

١ - العرب والعلم

١٠٧-١٣

في عصر الإسلام الذهبي

تمهيد في أهمية إحياء العلم العربي - مكان الحركة العلمية وزمانها -
علم العرب وفلسفتهم في حملة خصومهم - مفهوم العرب في اتصالهم
بالعلم - مناقشة خصوم الفكر العربي - تراث العرب العلمي - تمهيد في
(١) سبق العرب إلى وضع المنهج العلمي (التجريبي) (٢) العلوم
الطبيعية في تراث العرب : (١) علم الطبيعة - (ب) علم الكيمياء -
(ج) فن الصيدلة - (د) علم النبات - (هـ) علم الطب - (و) علم الفلك
(ز) علم الجغرافيا (تقويم البلدان) (٣) العلوم الرياضية في تراث العرب
(٤) الفلسفة وعلومها في تراث العرب - عوامل اليقظة العلمية
ومظاهرها (١) كفالة حرية التفكير لأهل العلم (٢) رنخاء
الدولة العربية (٣) تقدير الدولة للعلم وأهله - مكان غير المسلمين
من العلماء في دولة العرب - جمع المخطوطات - حركة الترجمة -
إنشاء المكتبات - موقف الغربيين من تراث العرب العلمي - كلمة
أخيرة - مصادر البحث : ١ - من مؤلفات علماء العرب في عصر
الإسلام الذهبي في (١) العلوم الطبيعية والرياضية - (ب) في الفلسفة
وعلومها : (١) في الفلسفة (ب) في التصوف الإسلامي (ج) في علم
الكلام (٢) من المصادر العامة للباحثين الغربيين والمستشرقين منهم -
(٣) نماذج مصادر عامة للمحدثين من المؤلفين العرب

٢ - الفكر الدينى الإسلامى الحديث
فى العالم العربى

تمهيد - الدعوة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية - الدعوة السنوسية فى الصحراء الغربية - عبد الرحمن الكواكبي - جمال الدين الأفغانى - محمد عبده - محمد رشيد رضا - من تيارات الفكر الإسلامى فى القرن العشرين : (١) تطور الأزهر (ب) سقوط الخلافة الإسلامية : صداه ومدى تأثيره فى العالم العربى - خاتمة - المراجع والمصادر ١٨٥-١٠٩

٣ - أفلاطون والأكاديمية

لمؤرخ العلم : جورج سارتون

المحيط السياسى - سكوباس ويراكستيلس - حياة أفلاطون - الأكاديمية بعد أفلاطون - تأثيرات شرقية - نظرية المثل - كتب أفلاطون - مجمل بمؤلفاته - ترتيب مؤلفاته بحسب تاريخ كتابتها - السياسة - الحيانة الكبرى - مشكلة أفلاطون السياسية - القيادة - السياسة والعلوم الرياضية - لاحق ولا حرية فى الجمهورية - ديانة أفلاطون - افتقار أفلاطون إلى التزعة الإنسانية - مجاورة طيماوس - الحب الأفلاطونى - طيماوس فى العصرين القديم والوسيط - مصادر البحث ٢٥٨-١٨٧

٤ - مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة

مجال تاريخ الفلسفة - مناهج تاريخ الفلسفة - علاقة الفيلسوف ببيئته - تاريخ الفلسفة بين العلم والفن - أمانة المؤرخ - بدء التأريخ الفلسفى - نشأة تاريخ الفلسفة فى أوروبا الحديثة - نشأة تاريخ الفلسفة فى الإسلام - تقائص تأريخ الفلسفة عند نشأته - تطور تأريخ الفلسفة فى الإسلام - تطوره فى أوروبا حديثا - نبض تاريخ الفلسفة فى القرن ١٩ على يد الألمان - حركة التأريخ فى القرن العشرين - أسباب نفور القرن السابع عشر من دراسة الماضى - قيمة تاريخ الفلسفة من خلال تطوره - مصادر البحث ٢٩٦-٢٥٩

صفحة

٣٨٧-٢٩٧

الباب الثاني

في فلسفة الأخلاق

١ - المثل الأعلى في فلسفة الأخلاق

تمهيد في بعض معالم التراع بين الواقعيين والمثاليين - المثل الأعلى والرغبة الشخصية عند برترند رسل - نماذج من مذاهب الواقعيين : (أ) موقف دعاة المنفعة في إنجلترا من المثل الأعلى (ب) موقف أصحاب الفلسفة الوضعية في فرنسا ومناقشته (ح) موقف أصحاب الفلسفة العملية البرجمانية في أمريكا المعاصرة ومناقشته (د) موقف الاشتراكيين المعاصرين ومناقشته - المثالية التقليدية في فلسفة كانط - تعديلات المثالية المحدثه في إنجلترا المعاصرة - نيتشه يعيد النظر في القيم الأخلاقية - موقف المسيحية من المثل الأعلى - موقف الإسلام من المثل الأعلى - خاتمة -

مصادر البحث ٢٩٩-٣٣٣

٢ - فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي

تمهيد في إطار البحث - المثل الأخلاقي الأعلى عند الصوفية - مكان ابن عربي من هذه التجربة الروحية - المشكلة الأخلاقية في ضوء وحدة الوجود - ارتفاع التبعية الأخلاقية عن الحب الواصل إلى الله - تعقيب - مصادر البحث ٣٣٥-٣٦٠

٣ - قصة السعادة في الفكر الفلسفي

صور السعادة الثلاث - (أ) السعادة حياة متعة (في مذاهب السوفسطائية والقورينائية والأبيقورية وأصحاب مذهب المنفعة العامة) (ب) السعادة طمأنينة باطنية : (في مذاهب الكلية والرواقية ومذهب أبيقور ومذهب الشكاك) (ح) السعادة تتحقق بالاعتدال (نموذج من فلسفة أرسطو) - السعادة في الفلسفة الإسلامية - السعادة في التصوف الإسلامي - موقف العلم وخصومه من السعادة - موقف الإسلام من السعادة - كلمة أخيرة - مصادر البحث ٣٦١-٣٨٧

كشاف بأهم الأعلام الواردة في الكتاب . . ٣٨٨ -

ما لم ينفذ من كتب المؤلف . . . ٣٩٩

ملحوظات

١ - في متن الكتاب ، وفي كشف الأعلام بوجه خاص ، أشرنا بعد أسماء الفرنجة من المفكرين إلى سنة الوفاة مسبقة بعلامة الصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب الغرب ، وحرصنا على أن نذكر - في كشف الأعلام - خاصة - سنة الوفاة بالتاريخين الهجري والميلادي ، وأسقطنا في كل الحالات سنة الميلاد لأن فترة النضج في التفكير تكون عادة أواخر العمر .

٢ - تاريخ وفاء الأعلام في المصور القديمة والوسطى غير متفق عليه على وجه التحديد في كل المصادر ، ولهذا تخيرنا التاريخ الذي يرجح في المصادر الموثوق بها ، والفرق يكون في العادة من الصغر بحيث لا يؤثر في مجرى الفكر .

٣ - في هوامش المتن أو آخر الفصل إذا تكرر الكتاب أشير إليه بالرمز *ibid* أو *op . cit* ويراد بهما المصدر نفسه أو المكان نفسه ، *idem* بمعنى المؤلف نفسه ، وذكرنا بعد رقم الصفحة في بعض المصادر الفرنسية : ff. ومنها : ما بعدها من الصفحات .

الباب الأول

في تاريخ الفكر الفلسفي

- (١) العرب والعلم
في عصر الإسلام الذهبي
- (٢) الفكر الديني الإسلامي الحديث
في العالم العربي
- (٣) أفلاطون والأكاديمية
- ترجمة عن مؤرخ العلم : جورج سارتون
- (٤) مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة

١ - العرب والعالم

في عصر الإسلام الذهبي

العرب والعلم

في عصر الاسلام الذهبي

تمهيد - أهمية إحياء العلم العربي - مكان الحركة العلمية وزمانها - علم العرب وفلسفتهم في حلة خصومهم - مفهوم العرب في اتصالهم بالعلم - تنمى مناقشة خصوم الفكر العربي - تراث العرب العلمي : تمهيد - (١) سبق العرب إلى وضع المنهج العلمي (التجريبي) - (٢) العلوم الطبيعية في تراث العرب : (١) علم الطبيعة (ب) علم الكيمياء (ج) فن الصيدلة (د) علم النبات (هـ) علم الطب (و) علم الفلك (ز) علم الجغرافيا (٣) العلوم الرياضية في تراث العرب (٤) الفلسفة وعلومها في تراث العرب - عوامل اليقظة العلمية ومظاهرها : (١) كفالة حرية التفكير لأهل العلم - (٢) رخاء الدولة العربية - (٣) تقدير الدولة للعلم وأهلها - مكان غير المسلمين من العلماء في دولة العرب - جمع المخطوطات - حركة الترجمة - إنشاء المكتبات - موقف الغربيين من تراث العرب العلمي - كلمة أخيرة - مصادر البحث .

تمهيد :

تستهدف هذه الدراسة الكشف في إشارات موجزة عن كنوز دفينه في تراث الفكر العربي ، في مجال العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، دون غيرها من مجالات المعرفة التي أصابت من اهتمام الباحثين أوفر نصيب ، وقد توخينا أن يكون الكشف عن هذه الكنوز من خلال الجوانب العقلية والمادية الذي تنفسه أعلام هذا التراث ، ووجهات النظر التي بدت عند الغربيين في تقييم هذه الكنوز ، دون أن نقف نحن طويلا لتقييم الجانب العلمي في الحضارة العربية ، أو نتصدى لتبرير وجه القصور في تراثها ، إنما قصدنا أن نلفت النظر إلى جانب من ذخائرها العلمية يخفى على جمهرة المثقفين منا ، عسى أن يكون لهذا اعتباره عند من يتصدى لتقييم التراث العلمي في حضارة العرب إبان العصور الوسطى .

أهمية إحياء العلم العربي :

بين المثقفين من إخواننا العرب من يضيق بتبديد جهودنا العلمية في البحث في بطون الماضي ، ابتغاء الكشف عن كنوزه الخفية ، ويميل إلى حصر البحث فيما يمكن للعلم في حاضره ، ويمهد لازدهاره وتطوره . مع أن استقرار تاريخ

النهضات يشهد بأن الأمم حين تأخذ في النهوض والتيقظ بعد سبات ، تتلفّت إلى ما ضيها وتعمل على إحيائه ، وتزيد فتتصل بالأمم المنحضرة وتنقل عن تراث ما ضيها وحاضرها معا ، هكذا فعل العرب إبان يقظتهم التي ازدهرت في عصر بني العباس — كما سنعرف بعد ، وهكذا فعلت أوروبا في عصر الإحياء ، عصر النهضة التي بلغت ذروتها إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر لميلاد المسيح :

ذلك أن أوروبا غطّت — منذ سقوط الدولة الرومانية الغربية أواخر القرن الخامس — في نوم عميق دام بضعة قرون من الزمان ، ولما بدأت تستيقظ في مطالع العصر المدرسي ، ارتدت إلى ماضيها وجدت في إحياء تراثه ، وحين أدركت أنها لا تجيد لغة أجدادها من اليونان ، عمدت إلى تراث العرب — الذي ضم تراث أجدادها — وجدت في نقله إلى اللاتينية التي كانت لغة العلم في أوروبا إبان ذلك العصر ، حتى تيسر لها أن تعرف لغة أجدادها وتنقل عنها رأسا من غير وسيط ، بدأت إحياء ماضيها بحركة ترجمة واسعة النطاق استهدفت نقل التراث العربي إلى لغتها العلمية ، بدأت الحركة في صقلية إبان النصف الثاني من القرن الحادي عشر واستمرت قرنا من الزمان ، ثم في أسبانيا إبان النصف الأول من القرن الثاني عشر وامتدت بضعة قرون من الزمان ، واستمرت حركة الإحياء حتى نهاية عصر النهضة في القرن السادس عشر ، وهكذا استغرق إحياء الماضي في أوروبا نحو خمسة قرون من الزمان بدأ بعدها عصر بناء وتجديد استغرق مجالات الفكر فلسفة وعلماء .

وحتى بعد عصر الإحياء لم تقنع أوروبا بأن تبعث تراث أجدادها لتصل بين ما ضيها وحاضرها ، وتمهد لبناء مستقبلها . وإنما نزع بدافع أكاديمي محض إلى تأريخ العلم وإحياء تراثه ، دون نظر إلى جنسية أصحابه أو عقيدة بُنائته ، فجاء المنصفون من المستشرقين في البحث عن تراث الشرق ونقل كنوزه من ظلام القبور إلى نور الحياة ، وفي عصرنا الحاضر شبّ خارج العالم العربي ولع بتأريخ العلوم عند العرب ، وبدأ هذا خاصة في قيام المجمع العالمي لتأريخ

للعلوم (الذى أدرك مكان العلم العربى من العلم العام ^(١)) وكذلك كان الحال فى معاهد تاريخ العلم فى الغرب (من برنستون ولندن وباريس وفرנקفورت وفى الإتحاد السوفيتى . . .) فرصدت له ميزانيات ضخمة ، وكتلت من أجله جهود الباحثين من شتى الأجناس ومختلف الملل ، وحرصت جامعات العالم المتمدين على تدريس تاريخ العلم حتى أنشأ بعضها — كجامعة لندن — أقساما بهيئات تدريس كاملة تتوافر على تدريسه ، إلى جانب المعاهد السالفة الذكر .

وذلك كله بالإضافة إلى الجهود الأكاديمية الفردية الجبارة ، وهى تبدو عند أمثال طبيب العيون الألمانى « هيرشبيرج » Hirschberg الذى قضى من حياته العلمية خمسة وعشرين عاما أرخ فيها طب العيون فى سبعة مجلدات ضخمة ، خصص الخامس منها لطب العيون عند العرب ، وقد قضى فى إنجازها خمس سنوات طوال ، وجورج سارتون Sarton الذى أعد رسالة للدكتوراه عن العالم الفنان ليوناردا فنشى عام ١٩١١ وواصل تأريخ العلم فى مشارق الأرض ومغاربها حتى وافته منيته عام ١٩٥٦ وخصّ العرب فى مؤلفاته المتعددة بشطر كبير من جهوده ^(٢) . وعلى نحو قريب من هذا أرخ « ول ديورنت » W. Durant الحضارة فى سبعة مجلدات حرص على أن يكون للعرب فيها نصيب موفور ، وأرخ المستشرق الفرنسى لوسبان لوكلير L. Lucier طب العرب فى مجلدين ضخمين ، وحذا حذوه فى تأريخ الطب العربى « إدور براون » Browne ونشر المستشرق الإيطالى كارلو الفونسو نالينو Nallino تأريخه لعلم الفلك عند العرب فى عصره القديم الوسيط ، ووضع ألدوميللى Aldo Mieli الإيطالى مجلده الضخم عن العلوم عند العرب

.. (١) وقد كان فى مقدمة منشئة جورج سارتون الأريكى وألدوميللى الإيطالى وجوليان ريبيرا Ribera الأسبانى (مؤسس ورئيس مدرسة إيبيريا الحديثة للعلوم العربية) وماكس مابرهوف المصرى وميجويل آسين بلاسيوس Meguel A. Placios — تلميذ ريبيرا — والبارون كارادى فو الفرنسى وكارلو الفونسو نالينو الإيطالى وغيرهم

(٢) فى المجلد الثانى من الجزء الثانى من « مقدمته فى تاريخ العلم » وفى غيره من مؤلفات يبدو اهتمامه البالغ بتراث العرب وفى مجلة ايزيس التى أنشأها عام ١٩١٢ ومجلة أوزيريس التى أنشأها عام ١٩٣٦

في عصورهم الوسطى . . . ومثل هؤلاء من الغربيين في عالمنا الحديث كثيرون .

ومن طريف المفارقات أن يحدث هذا في الغرب المتمددين في عصرنا الحاضر ، بينما يوجد في شرقنا العربي — الذي أخذ بهم باليقظة بعد نوم طويل — من يضيقون بجهود الباحثين في تأريخ العلوم ، ويستخفون حتى بأحياء تراثنا الماضي الذي يستحيل أن يتها لنا بدونه حاضر غني ولا مستقبل مرجو ، اختطفت آثار العلم التطبيقى الجديد أبصارهم ، فأخفت عنهم كل ماعداه من معالم الفكر وقيم العلم ومقومات الحضارة .

نقف بعد هذا التمهيد لنفسر عنوان هذا الفصل :

مكان الحركة العلمية وزمانها :

كانت دمشق عاصمة ملك الأمويين في المشرق الإسلامي (١) من عام ٦٦١ حتى عام ٧٥٠م حين قضى السفاح على ملكهم وأنشأ الدولة العباسية ، فانتقلت عاصمة الملك إلى بغداد التي أنشأها المنصور عام ٧٦٢م واستمر حكم العباسيين قائما حتى قضى عليه التتار عام ١٢٥٨م وكانت مصر قد استقلت عن حكم العباسيين في عهد المعتر (٨٦٦ — ٨٦٩) (٢) .

أما عن المغرب الإسلامي فإن السفاح قد أنشأ الدولة العباسية حين قضى على حكم بني أمية ، وأفلت من قبضته عبد الملك بن مروان قاراً إلى أسبانيا ، وأنشأ بها عام ٧٥٦ دولة أموية — فسميت أسبانيا منذ ذلك الحين ببلاد الأندلس — واستمر حكم العرب قائماً بها حتى يناير عام ١٤٩٢م وخلال ذلك تقدم العرب إلى فرنسا ومضوا غريبها حتى أوقف زحفهم «شارل مارتل» في موقعة تور بواتية، وهكذا كان منتصف القرن الثامن للميلاد نقطة تحول فكري بالغ الأهمية في تاريخ العقل البشري — فيما يقول الدوميللي ، إنه حد فاصل بين عهدي

(١) يطلق المشرق الإسلامي على العراق وإيران وسوريا ومصر ، ويراد بالمغرب الإسلامي أسبانيا أو بلاد الأندلس (وهي مادان لحكم العرب من شبه جزيرة ايبيريا) .

(٢) حين استقلت مصر على يد أحمد بن طولون عام ٨٦٨ وأعقب الأخشيديون حكم الطولونيين عام ٩٠٥ ثم الفاطميون عام ٩٦٩ فالأيوبيون عام ١١٧١ فالملكيون عام ١٢٥٠ فالعثمانيون عام ١٥٦٧ .

مختلفين أشد الاختلاف — برغم ما يربط بينهما من تسلسل ونظام — في تلك الفترة بدأ حكم العباسيين في المشرق والأمويين في المغرب العربي ، فبدأت في المشرق حركة ترجمة واسعة النطاق استمرت في ازدهار ملحوظ حتى أوائل القرن العاشر ، بل بقيت بعد ذلك في نشاط أمدًا ليس بالقصير ، وعن طريقها انتقل إلى لغة العرب تراث الأمم المتحضرة القديمة — من اليونان والفرس والهنود والصينيين ومن إليهم . وتلت هذا حركة إنتاج علمي خصيب تميّز الكثير من جوانبه بالأصالة والابتكار ، وهكذا كان العلم العربي — منذ منتصف القرن الثامن — يمضي قدما إلى النضج والازدهار حتى بلغ أوجه في نهاية القرن الحادي عشر حين توقف عصره الذهبي ، وأخذ منذ ذلك الحين يضعف تأثيره في أوروبا ويفتقد مكانه العالمي ، ويميل إلى الغروب بتأثير غزوات الترك (من السلاجقة عام ١٠٥٥ وغارات المغول عام ١٢٥٨) وانتصار المترمّنين من رجال الدين ، وسيطرة المستبدين من الحكام ، وغير هذا مما هبّا للاستعمار بعد ذلك أن يفرض على العالم العربي نفوذه ، وهكذا جحد الفكر واختفت حرية البحث العلمي ، وكان تدهور المشرق العربي .

أما في المغرب العربي فإن ازدهار العلم قد عاقته عن التكبّر بضع عوائق ، منها المنازعات المحلية التي ثارت بين الأمراء بعضهم والبعض إبان الفترة الأولى من حكم الأمويين للأندلس ، ومنها ما يقتضيه قيام الحضارة العربية الجديدة من وقت حتى تثمر في بيئة لم تكن مهياة لها من قبل ، وفي وسعنا أن نقول — برغم ما أصاب قرطبة من نشاط عقلي في عهد عبد الرحمن الثاني (٨٢١ — ٨٥٢) إن ازدهار الحركة العلمية في بلاد الأندلس قد قدر له أن يستغرق ثلاثة قرون بدأت بالقرن العاشر وانتهت أواخر القرن الثاني عشر ، وإن ظلت آثار هذه النهضة العلمية بادية للعيان حتى سقطت آخر مملكة عربية في غرناطة أواخر القرن الخامس عشر ، لكن سيادة العلم العربي على الفكر الأوربي قد أخذت تتوقف منذ أواخر القرن الثاني عشر ، وإن كانت البذور العربية في البيئة الأوربية قد أخذت تثمر في الأرض الجديدة نهضة نبئت في القرن الثالث عشر ، وكان عليها أن تنتظر عصر النهضة الأوربية لتحرر من نفوذ

العرب ، وتعرف طريقها الممهد إلى الكتب اليونانية القديمة ، فستبدل بسيادة العرب سيادة اليونان ، حتى إذا أقبل العصر الحديث في مطلع القرن السابع عشر ، تحرر الفكر الأوربي من عبودية الماضي ، وعرف طريقه على يد أمثال ديكارت وليبنز ويكون ولوك — إلى الاصاله والإبداع .

علم العرب وفلسفتهم في حملة خصومهم :

حسبنا في بيان الحملة التي شنها على الفكر العربي خصومه ، أن نقف عند ظاهر رأى غريب جاهر به عالمنا العربي « ابن خلدون » ونتبع موقف بعض المستشرقين الذين سايروا هذا الرأى ، ذلك أن ابن خلدون المتوفى عام ٨٠٨ هـ — ١٤٠٦ م يقول في مقدمته : « إن من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية (وهي تشمل في عصره العلوم الطبيعية والرياضية) إلا في القليل النادر ، وإن كان منهم العربي في نسبته ، فهو عجمي في مرباه ومشيخته ، مع أن الملة عربية وصاحب شريعته عربي » .

بل زاد ابن خلدون فذهب في بعض فصول مقدمته إلى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الفساد . (١) ومضى في تفسير رأيه إلى آماذ تغنينا في بيانها الإشارة .

وعلى هدى هذا الرأى الغريب في ظاهره سار الكثيرون من المستشرقين في استخفافهم بالعلم العربي ، وتزوعهم إلى الخط من شأن أهله ، وفي مقدمة هؤلاء « سيريل الجود G. Elgood الذي جاهر — في فصل كتبه عن العلم الفارسي في تراث فارس — بأن العلوم عند العرب وليدة جهود الفرس من العلماء ، واستشهد بمؤرخ الطب العربي المستشرق « براون E. G. Browne الذي يقول : إننا إذا استبعدنا مما يسمى بعلوم العرب العمل الذي ينهض به علماء الفرس ، بترنا من هذه العلوم خير ما فيها » بل إن بولس دى لاجار

(١) مقدمة ابن خلدون — المطبعة البية بمصر ص ٤٠١ و ١٠٥ .

Paul de Lagard يمضى أبعد من ذلك فيزعم أن المسلمين الذين أسهموا في ميادين العلم ليس بينهم "سامي واحد" (١).

فإذا عرض هذا المستشرق لتعليل الحضارة العربية المزدهرة ، مردّها إلى مصادقة طيبة أو حظ حسن وهب بغداد التي كانت مركز الثقافة الإسلامية ثلاثة أو أربعة من الخلفاء ، قلرلم أن يكونوا من ذوى الذوق الرفيع Cultured taste وان كان يغزو إلى العرب فضلاً عظيماً ، ذلك أنهم هبأوا لعلماء الفرس المكانة واللغة والمواد التي مكنتهم من مزاوله النشاط العلمي الذي بدأ في عهد خلفاء بني العباس ، وامتد آخر الأمر إلى كثيرين من أصحاب العقول الكبيرة في الشرق الأوسط ، فإذا عددنا هذا كله علماً عربياً ، عزونا — فيما يقول الجود — إلى العرب فضلاً ليسوا خليقين به ، وسلبنا الفرس كثيراً مما يستحقون من فضل (٢).

وانتقص الحضارة العربية — بل الإسلامية كلها — كثيرون من الباحثين الغربيين من أمثال « هيجل » و « جولدتسيهر » و « ماكدونالد » وغيرهم ، ذلك أنهم — بلغة « روزنتال » — صوروا التاريخ السياسى سلسلة مملة من الأحكام الطغاة ، والتاريخ الحضارى تكراراً مملاً للأفكار ، والتاريخ الدينى بقايا متحجرة متجمدة تتناقلها الأجيال بعضها عن بعض فى حذر وأناة . . . وهكذا بدا تأخر البحث العلمى عند المسلمين عامة أمراً مسلماً ، وكان الخلاف عند هؤلاء الباحثين يقوم فى تعليل هذا التأخر !

وتعرضت الفلسفة العربية فى أزهى عصورها لحملة ظالمة أشد وأنكى ، دفع إليها تعصب جنسى ودينى شاع فى أوروبا إبان القرن الماضى وأوائل القرن العشرين بوجه خاص ، وبدت آثاره واضحة حتى فى مجالات البحث العلمى . فأخذ كثيرون من الباحثين يفاضلون بين الأجناس على أساس دعوى تقرر أن لكل جنس خصائص تميزه من غيره ، وكان فى مقدمة أصحاب هذه

(١) نسبة إلى سام بن نوح وقد انحدر عن الجنس السامى العرب (والكلدانيون والآشوريون والعبرانيون) .

(٢) The Legacy of Persia, ed. by Arberry, 1953, ch. II Persian Science, by Cyril Elgood, p. 292—3. وقد ترجم هذا الفصل د. أحمد المادات .

الدعوى العنصرية إرنست رينان + ١٨٩٢ E. Renan وكرستيان لاسن + ١٨٧٦ Lassen ولبون جوتييه + Gauthier ومؤدى هذه الدعوى كما بدت في أقوال رينان الذى يعترف بأنه أول من زخرف لها ثوبا علميا — أن عقلية الساميين — والعرب منهم — عقلية فصل ومباعدة ، لا جمع وتأليف ، وأنها تدرك الجزئيات في غير تناسب . . . وبالتالي فإن العرب بفطرتهم لا يقومون على استخلاص القضايا والقوانين العامة ، ومن هنا افتقد تراثهم الفلسفى والعلمى عنصر الاصاله والابتكار . أما عقلية الآريين (١) فإنها بفطرتها تنزع إلى التأليف بين الأشياء في تدرج يقضى إلى الجمع والمزج ، ومن هنا كانت قدرتهم على الاحاطة الشاملة بموضوعات دراساتهم ، والدقة والعمق في استخلاص نتائجها ، وكان عجز الساميين حتى عن فهم ماخلفه الآريون من ألوان الفكر الفلسفى !

بل سبق جيوم تمان + ١٨١٩ G.Tennemann إلى القول بأن العرب بطبيعتهم ميالون إلى التأثر بالأوهام ، وإن القرآن يعوق النظر العقلى الحر ، وأن أهل السنة يقفون عند ظاهر النص ولا يتجاوزونه إلى ما وراءه من معان وأسرار ، وبهذا عاقوا إنطلاق الفكر . . . وفي ضوء هذا بدأ طبيعيا أن يقال ان العرب قد وقفوا عند شرح المذهب الأرسطاطاليسى وتطبيقه على قواعد الدين ، بل إن فلسفتهم ليست إلا مجرد اقتباس جديد وتقليد لفلسفة اليونان ، أو أنها الثوب العربى الذى ارتداه أرسطو — فيما قال أمثال رينان — أو ارتدته الأفلاطونية المحدثه فيما زعم أمثال دوهيم + ١٩١٦ Duhem وهوى كل الحالات تفسير مشوه وتلخيص يعتوره الضعف والنقص وسوء الفهم . . . وسنعود إلى مناقشة هذه الحملة فيما بعد .

هذه هى بعض مظاهر الحملة التى تعرض لها الفكر العربى علما وفلسفة ، ونريد الآن أن نقف قليلا لمناقشة الأدلة التى استندت إليها ، وتفنيد المغالطات التى انبنت عليها ، وأول ما يتعين الوقوف عنده هو تفسير مفهوم العرب

(١) الجنس الآرى هو أصل الأمم الأوربية وبعض الأمم الأسيوية من ترقته لغاتهم إلى السنسكريتية أو غيرها .

الوارد في عنوان الفصل ، فإن إيضاح هذا المفهوم يكفي في الرد على اتهم كان له خطره الملحوظ في تقويض « العلم العربي » ذلك هو القول بأن حملة العلم في الإسلام كانوا من العجم وليسوا من العرب .

مفهوم « العرب » في اتصالهم بالعلم :

ذهب بعض الباحثين من الغربيين خاصة إلى أن العرب « بطبيعتهم » لا يقوون على ابتكار جديد في مجال الفكر العلمي والفلسفي على السواء ، وأن ماضيتهم تراثهم من ألوان الفكر الأصيل دخیل عليهم غريب عنهم . وأنهم فوق هذا لم يحسنوا فهم ما نقلوا من ذلك التراث ولم يستوعبوا كنوزه . فشوهوه بشروحاتهم وأتلفوا حقائقه بتعليقاتهم . . . إلى آخر ما قالوه في هذا الصدد مما سنعرض لبيانته ومناقشته بعد قليل ، وهكذا تبدو الحاجة ماسة إلى تفسير مفهوم العرب بالقياس إلى الانتاج العلمي الأصيل :

ونبادر الآن فنقول إننا نقصد بعلماء العرب كل من أسهموا في تقدم العلم ممن كتبوا بالعربية من أهل العصور الوسطى وعاشوا في بلاد عربية أو تدين لسلطان العرب ، بجمعهم تراث واحد . ويربطهم مصير واحد . ولنا أول من وسع مدلول اللفظ على هذا النحو ، فقد سبقنا إلى ما يقرب من هذا المعنى كثيرون من مفكرى الغرب نسوق منهم بضعة شواهد :

فالمستشرق الروسى ف . بارتولد + ١٩٣٠ W. Barthold يتحدث عن حضارة الإسلام فيوحد بينها وبين حضارة العرب وحضارة الشرق إبان العصور الوسطى ، ويقول إن العرب لم ينفردوا بابتكار هذه الحضارة ، وإنما شاركهم فيها أهل الشرق الأدنى وقسم من أفريقيا ، عاشوا أمدا طويلا بعيدين عن الحضارة الأوربية ، آخى بينهم الاسلام — وهو دين الدولة — ووحدت بينهم اللغة العربية — وهى لغة العلم فى تلك العصور . . . ويصرح بارتولد بأن كلمة الشرق لا تؤخذ بمعناها الجغرافى الدقيق ، فالشرق الأدنى المتحضر — فى العصور الوسطى خاصة — جنوبى بالنسبة لروسيا ، كما أن شمالى أفريقيا — وهو جزء من الشرق الاسلامى — جنوبى بالنسبة لأوروبا . . . ويشير المؤلف إلى أن كلمة الشرق قد استخدمت فى عصر الإمبراطورية

الرومانية بمعنى البلاد المتحضرة، مقابلًا للغرب، وأن اليونان قديمًا كانوا يقسمون العالم إلى جنوبي حار الجو، موطن الحضارة، وشمالى بارد الجوى يستوطنه المتوحشون (١).

أما المستشرق الإيطالى كارلو ألفونسو نالينو + ١٩٣٨ Nallino فيقول فى تحديد مفهوم العرب : إن اللفظ كان يطلق حتى أوائل الاسلام على الذين استوطنوا شبه جزيرة العرب ، أما بعد القرن الأول فإن اللفظ يتخذ معنى جديدًا اصطلاح عليه الباحثون ، وأطلقوه على جميع الشعوب التى تقيم فى الأمم الاسلامية ، وتستخدم اللغة العربية فى أكثر تأليفهم العلمية ، وبهذا يدخل فى مفهوم اللفظ الفرس والهنود والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون ومن إليهم ممن شاركوا فى العربية لغةً للعلم ، وفى التبعية للدولة الإسلامية .

ولا يستصوب نالينو استخدام لفظ المسلمين مكان العرب ، لأنه يخرج النصارى والاسرائيليين والصابئة وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى ممن شاركوا بنصيب غير يسير فى العلوم العربية والمصنفات التى وضعت فيها ، إلى جانب أن لفظ المسلمين يستتبع مدّ البحث إلى ما صنفه أهل الاسلام بغير العربية من لغات — كالفارسية والتركية — ومن أجل هذا يؤثر نالينو أن يتخذ لفظ العرب نسبا إلى لغة الكتب لا إلى الأمة (٢) .

أما العالم الإيطالى المعنى بتاريخ العلوم عند العرب «ألدوميللى» Aldo Mieli فإنه بدوره يطلق لفظ «عربى» على مفهوم اصطلاحى واسع ، فيدخل فى مدلول العلم العربى كل إنتاج علمى نما وازدهر إبان العصور الوسطى — فى الفترة التى غنى بتاريخ العلم بها ، وخاصة بين القرن الثانى والثالث عشر للميلاد — فى امبراطورية الخلفاء العربية ، بصرف النظر عن اللغة التى كتب بها العلماء — وهى فى العادة اللغة العربية — والدين الذى اعتنقوه ،

(١) بل كان أرسطو يعتقد أن العالم — مع استثناء اليونان — يتفرع إلى برابرة شجران يقيمون شمالى أوربا ، ويميزهم قصورهم عن التحضر ، وعجزهم عن إدارة الدولة ، وإلى آسيويين متحضرين تنقصهم الشجاعة . أما اليونان عنده فيجمعون بين الحسنيين : الشجاعة والحضارة .

(٢) نالينو (كارلو ألفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى — روما

[فإن من هؤلاء العلماء من كتب بالعربية وبغيرها — كالفارسية أو السريانية أو العبرية — ولا يعقل أن يفصل دارس العلم بين ما كتبه بالعربية وما كتبه بغيرها. ولا يميل ألدو ميليل بدوره إلى وصف هذا الانتاج العلمى بأنه اسلامى ، إذ قام بقسط فى انضاجه وتنميته غير المسلمين من مسيحيين ويهود وغيرهم ، وإذا جاز أن يوصف بعض العلوم بأنه اسلامى — كالفقه والكلام — فإن العلم — طبيعيا أو رياضيا — أحرى بأن يوصف بأنه علم عربى ، وهكذا أصبح مدلول اللفظ « عربى » لا يقتصر على من انحدروا عن أصل عربى ، ولا من كانوا ينتمون إلى الجزيرة العربية وحدها ، بل يطلق اللفظ على كل من خضع للتأثير المباشر أو غير المباشر للمحيط الذى أوجده الفتح الإسلامى ، وحققه الخلفاء فى الدولة العربية ، أو حققته الدول التى بقيت اسلامية بعد استقلالها (١) .

ومن الباحثين الغربيين الذين أقروا مفهوم العرب على نحو قريب من ذلك « جوستاف لويون » الفرنسى ، إذ يرى فى كتابه عن حضارة العرب أن البلاد التى ينتمى إليها العلماء الذين قيل إنهم ليسوا من أصل عربى ، قد دانت لسلطان العرب ، وجرى الدم العربى فى عروق أهلها ، وفكر علماؤها فى ظل الدولة العربية ورعاية حكامها؛ وأنه إذا جاز لأحد أن يساوره الشك فى رد مؤلفاتهم إلى الروح العربية ، جاز له أن يشك فى نسبة المؤلفات التى خلفها العلماء الفرنسيون إلى فرنسا ، بحجة أنهم ينحدرون إلى شعوب غير فرنسية وإن شكلت الشعب الفرنسى — كالنورمان والسلتيين والاكياتين ومن إليهم ، ومسايرة لهذا رأى يجوز أن نستبعد من تراث الفكر الأمريكى أكثر المؤلفات العلمية فى شتى مجالاتها بحجة أن أهلها ينحدرون إلى أصل غير أمريكى ، كما نستبعد من تراث الرومان أكثر مؤلفاتهم لأن واضعيتها من اليونان ... إن تاريخ الفكر لا يعرف حضارة كان كل بناتها من أبنائها الخالص ، بل لا يعدوا الحق من يقول إن علم الأجناس لا يعرف فى تاريخ الشعوب كلها شعبا انحدر كل أبنائه من صلبه ، ولم ينحدر الكثيرون منهم إلى أصول غريبة

عنه ، ويصدق هذا على بناء الحضارات الانسانية — من مصريين وهنود وصينيين وايرانيين ويونانيين وأوربيين محدثين .

وبعد ، فان من الطريف الذى يجدر ذكره فى هذا الصدد ، أن عالمنا البيرونى الفارسى الأصل كان يقول :

« وَلَكِنَّهُمْ جَوُّ بِالْعَرَبِيَّةِ أَحَبَّ إِلَى مِنَ الْمَدْحِ بِالْفَارْسِيَّةِ » !

تتمة مناقشة خصوم الفكر العربى :

فما أسلفنا عن « مفهوم العرب » ما يغنى عن الرد على من قالوا إن حملة العلم فى الاسلام كانوا من غير العرب ، ببق أن نقول إن أهم وجوه الحملة على الفكر العربى علما وفلسفة يمكن تلخيصها فيما يلى :

(١) قول ابن خلدون إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الفساد
فان من كان هذا حالهم لا يتوقع المنصف منهم أن يبدعوا فى مجال الفكر جديدا .
(٢) قول أصحاب الدعوة العنصرية إن العرب (الساميين) لا يقوون بطبيعتهم على ابتداع جديد فى العلم أو الفلسفة ، بل هم بفطرتهم لا يحسنون فهم ما أبدعه العقل الآرى وابتكره ، ومن هنا كانت الصورة المشوهة لفلسفة اليونان فى تراث العرب .

(٣) الزعم بأن القرآن ، ومن ورائه أهل السنة قد عاقوا إنطلاق الفكر الحر وتكفلوا بالخيولة دون وجود إنتاج فلسفى أصيل فى تراث العرب .
وعلىنا أن نقف قليلا لمناقشة هذه الادعاءات :

أما إن العرب إذا فتحوا أوطانا أسرع إليها الفساد فهى دعوى يشهد استقرار تاريخ العرب ببطالتها ، فقد فتح العرب أمما متحضرة تزدهر فيها العلوم — كعصر والشام والعراق وإيران — فلم يسرع إليها الخراب على أيدى هؤلاء الفاتحين ، وإنما ازدادت ثقافتها نموا وازدهارا ، وفطن بعض الغربيين من المفكرين — من أمثال جوستاف لوبون — إلى أن العرب كانوا فى فتوحاتهم الحرية حريصين على الإبقاء على ثقافة الأمم التى قهروها ، بل قاموا فى كل الأمم التى دانت لسلطانهم بدور الإمامة الثقافية ، وأدوا رسالة التمدين على أحسن وجه ، بعكس شعوب أخرى — غربية وشرقية — كانت إذا دانت لإمرتها أمم متحضرة أسرع التدهور إلى حضارتها ، فأسبانيا دانت لحكم العرب ثلاثة قرون بلغت إبانها أوج مجدها الحضارى ، أحيا فيها العرب الروح العلمية

وأنشأوا الجامعات التي لا ذت بها ثقافة أوربا ، وأقاموا المدارس والمكتبات والمعامل ، وأضحت قرطبة — وغيرها من حواضر الإسلام العربية — أشبه ما تكون بعواصم أوربا الحديثة رعاية للعلوم والفنون والآداب ؛ ولم يكد الأوربيون يسيطون عليها سلطانهم (عام ١٤٩٢) حتى ساموا العرب الاضطهاد صنوفا والوانا ، وكان لديوان التحقيق (أو محاكم التفتيش Inquisition) دوره الرهيب في قتل الفكر الحر في كل مجالاته حتى أضحت قرطبة وغيرها من الحواضر العربية مقرا للأموات فيما يلاحظه المنصفون من مؤرخي الغربيين (١) .

على أن ابن خلدون لم يقصد إلى هذه المعاني التي ظنها من أيده أو عرضوا آراءه من الغربيين والشرقيين على السواء . ومن الظلم أن يتعرض بسبب آرائه لتلك الحملة الجائرة التي شنها عليه الكثيرون من كتاب العرب ، إذ قيل إنه شعوبي يكره العرب ، أو أنه ينتمي إلى شعب بربري قاوم الفتح العربي حتى استسلم له كارها مع أن ابن خلدون نفسه قد فسر الظاهرة التي أثارت الكثيرين من قرائه على غير ما فهموه من حديثه ، فقال مفسرا رأيه في أن كثرة خلة العلم في المحيط العربي من غير العرب : إن العلوم من حملة الصنائع — الصناعات — وهي إنما تكثر في الحضر ، وبمقدار العمران كثرة وقلة ، وحضارة وترفا ، تكون الصناعات (ومنها العلوم) جودة وكثرة ، والعرب — كانوا في عهده — أبعد عن الصناعات لأنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري ، والعلوم تتطلب ملكات لا تنها لغير أهل الحضر ، وهم في ذلك العهد من العجم أو من في معانهم من الموالى ، ولهذا كان أكثر حملة العلم في الإسلام من العجم والمستعجمون لغة ومربي إلى آخر ما يقوله ابن خلدون في هذا الصدد .

(١) وما نظن أننا في حاجة إلى الحديث عما أصاب الأمم المتدينة التي قهرها غير العرب من الشرقيين ، وحسبنا أن نشير إلى ما أصاب بغداد — حاضرة الدولة الإسلامية في أزهى عصورها — على يد المغول الذين استولوا عليها عام ٦٥٦ هـ - ١٢٥٨ م فقد أمر هولاكو بتخريبها وختق آخر خلفائها ونهب أموالها ، واحرق مكتباتها وإلقاء ما ضمت من كتب في نهر دجلة حتى شكلت جسرا يعبر عليه الناس . وحتى أسود ماء النهر من مداد هذه الكتب !

إذن فابن خلدون يقصد بالعرب الذين انصرفوا إلى عهده عن الاشتغال بالعلم أهل البدو الرحل منهم ، وقد فطن إلى هذا التفسير من قبل المستشرق الفرنسي البارون دي سلان De Slane الذي نقل إلى الفرنسية مقدمة ابن خلدون ، فرأى بعد دراسة جادة لمدلولات ألفاظها ، أن ابن خلدون في كل ما يبدو استخفافا بالعرب وقدرتهم على الانتاج العلمي ، كان يقصد البدو الرحل والأعراب من سكان البادية الذين كانوا يقيمون في الخيام ، ويقضون حياتهم في الظعن والتنقل ، ويقابلهم عنده أهل الحضر والأمصار من سكان المدن ممن ساهم أهل الصنائع وأرباب العلوم .

ونضيف نحن إلى هذا أن العرب حين أخذوا في أسباب التحضر ، عمدوا إلى نقل تراث الأمم المتحضرة القديمة ، وتخبروا لنقل هذا التراث من كانوا يجيدون اللغات التي كتبت بها ، وكان أكثرهم من الأعاجم ، ولكن سرعان ما تجاوز العرب مرحلة النقل والترجمة إلى مرحلة الانتاج الحصب الذي يتميز بالأصالة والابتكار ، شأنهم فيما نقلوا وما أبدعوا شأن غيرهم من بناء الحضارات الانسانية العريقة .



بقي من عناصر الحملة على الفكر العربي علما وفلسفة حديث أصحابها عن الخصائص التي تفرق بين عقلية الساميين وعقلية الآريين ، ونبادرني بإبطال هذه الدعوى العنصرية في البحث العلمي إلى تقديم ملاحظتين : أولاهما أن بعض أصحابها — من أمثال ثمان — يعترفون بأن آثار الفكر الفلسفي العربي لما تُدرس دراسة تكفي لمعرفة معرفة تامة ، وأن مصادرها المبعثرة ليست في متناول أيديهم عند إصدار أحكامهم عليها ، وأن ما ترجم منها إلى اللاتينية لا يكفي في التعبير عنها ، بل كان أصحاب هذه الحملة كثيرا ما يناقضون أنفسهم في أحكامهم على الفلسفة العربية ، فكانوا وهم في غمرة نقدها وتفنيدها وجوه الأصالة فيها يعترفون بأن فيها جوانب تنطوي على أصالة وابتكار ، فمن ذلك أن رينان خصم العقل العربي قد اعترف بأن الفلسفة العربية الحقيقية تلمس في مذاهب المتكلمين من مفكري الاسلام .

أما الملاحظة الثانية فهي أن العرب الذين قيل إنهم بطبيعتهم لا يصلحون للنظر العقلي ، كانوا — فيما يشهد تاريخ الفكر عند المنصفين من أهله — كانوا في عصر الإسلام الذهبي سادة الدنيا حضارةً وعلمًا وفكرًا ، ولو ضح زعم بخصومها بأنهم بفطرتهم لا يقوون على ابتداع جديد في مجال الفكر ، لصح هذا الحكم على حياتهم العقلية طوال تاريخهم .

وبين المنصفين من مؤرخي الفلسفة العربية من الغربيين من اعترف بأصالة الفكر الفلسفي عند العرب وسفته الطعن في طبيعته . وفي مقدمة هؤلاء جوستاف دوجا G. Dugat الذي يعجب لمن يظن أن عقلا كعقل ابن سينا لم يبدع في الفلسفة شيئا طريفاً ، أو أن المعتزلة والأشاعرة لم ينتجوا في مجال الفكر شيئا أصيلاً جديداً . بل إن من هؤلاء المنصفين من رفض رد الفلسفة العربية إلى أرسطو أو إلى اليونان وحدهم ، ووجد فيها عناصر من حكمة الهنود والصينيين والفرس ، وزاد فاعترف بأن فيها عناصر أصيلة من عبقرية أهلها . ومنهم من رفض القول بأن القرآن الكريم وأهل السنة قد عاقوا انطلاق الفكر . واستشهد بسماحة المسلمين القاتحين من العرب مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى ، وازدهار الفكر ونضجه الذي بلغ ذروته أيام بني العباس في المشرق العربي ، والحكم الأموي في المغرب العربي على نحو ما سنعرف بعد قليل .

بقي أن نشير بعد هذا إلى أحكام فجة أصدرها على الفكر العربي بعض الباحثين من الغربيين ، ولا تستحق أن نقف عندها طويلاً ، منها زعم القائلين من أمثال « ميلر » A. Müller بجمود الحياة الفكرية عند المسلمين عامة ، وتعليل ذلك بالاعتقاد في القضاء والقدر ! أو تفسيره بقصر الاهتمام على الدين الإسلامي دون غيره من مجالات المعرفة كما ظن أمثال « دوتي » Ch. M. Doughty واستقراء تاريخ الفكر يشهد بأن عقيدة القضاء والقدر كانت معدومة التأثير في حياة الفكر في غير عصور الاضمحلال ؛ وفيما سنرويه عن تراث العرب في مجال العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ما يشهد باتساع آفاق المعرفة عند العرب ، وعدم قصر الاهتمام على الدين الذي يعتنقونه .

والآن إلى :

تراث العرب العلمى :

تمهيد : قبل الحديث عن العلم فى تراث العرب ، يتعين التنبيه إلى أن الفلسفة كانت منذ عصورها القديمة شاملة لكل فروع المعرفة البشرية المنهجية المنظمة ، فلما وضعت مناهج البحث العلمى فى أوربا إبان العصر الحديث استقلت عن الفلسفة طوائف من الدراسات تحت اسم العلوم الطبيعية أو الرياضية أو الإنسانية وفاقا لموضوعاتها ومناهجها ، فأتخذت العلوم الطبيعية الملاحظة والتجربة منهجا لها ، والخزنيات الخاصة موضوعا لدراساتها ، وجعلت العلوم الإنسانية أو الاجتماعية نشاط الإنسان موضوعا لدراساتها ، وحدثت فى العصر الحديث حذو العلوم الطبيعية فى اتخاذ الملاحظة والتجربة منهجا لها ؛ واتخذت العلوم الرياضية الاستنباط العقلى منهجا لها ، والكم - عددا أو شكلا - موضوعا لدراساتها ، وانفردت الفلسفة بالبحث فى الوجود اللامادى ولواحقه ، وأطلقت العلوم الفلسفية على المنطق والأخلاق والجمال ، ووظفتها وضع معايير التمييز بين الصواب والخطأ ، والخير والشر ، والجمال والقبح ، وقد نزعَت عند جمهرة المحدثين إلى اصطناع المناهج التجريبية لدراسة قيم الحق والخير والجمال كما تبدو فى الواقع وليس كما ينبغي أن تكون .

أما العرب فمن تعريفاتهم للعلم انه معرفة باستدلال (والاستدلال هو انتقال الذهنى من معلوم - مقدمات - إلى مجهول - نتائج - باستخدام المعلوم فى التوصل إلى المجهول واشهر أنواعه الاستدلال الاستقرائى الذى يقوم على الملاحظة والتجربة) وهذا هو منهج العلوم الطبيعية (والاستدلال الاستنباطى الذى يعتمد على العقل وهذا هو منهج العلوم الرياضية والفلسفية .

وفى ضوء هذا نتحدث عن تراث العرب العلمى :

(١) سبق العرب إلى وضع المنهج العلمى (التجريبي) :

تطلق العلوم الطبيعية - فى تصور المحدثين من الغربيين - على كل دراسة تتناول الظواهر الجزئية بمناهج الاستقراء الذى يستند إلى الملاحظة والتجربة ،

ونفسهذه وضع قوانين عامة تفسر هذه الظواهر تفسيراً علمياً ؛ وقوام العلم منهجاً ، أى الطريقة التى يصطنعها أهله فى دراسة موضوعاتهم ، فمن المستحيل أن يقوم العلم بغير منهج ، من هنا مست الحاجة قبل أن نعرض للعلم العربى أن نتحدث عن نصيب العرب فى ابتداع المنهج العلمى .

وقد كانت نشأة المنهج التجريبى — الذى يصطنعه العلم الطبيعى — مثار جدل بين الباحثين ، فمنهم من رده إلى قدماء المصريين منذ أقدم عصور التاريخ (١) . ومنهم من أرجعه إلى أرسطو خاصة وعلماء اليونان بوجه عام (٢) . ولكن جمهرة الباحثين على اتفاق فى أن هذا المنهج كان اختراعاً أوريباً . وضع أصوله الباحثون من الغربيين فى مطالع العصور الحديثة ، بل ترتد نشأته على وجه التحقيق إلى فرنسيس بيكون فى إنجلترا إبان القرن السابع عشر ، ويقتضى المنهج العلمى فى صورته التقليدية أن يتوخى الباحث دراسة الظواهر الجزئية كما هى موجودة بالفعل فى عالم الواقع . عن طريق ملاحظتها وإجراء التجارب عليها — متى تيسر ذلك — والتوصل عن طريق هذه الدراسة التجريبية للوقائع المحسوسة إلى وضع قوانين عامة . تمكن الباحث من السيطرة على الطبيعة والافادة من مواردها ، وتحقيق الرخاء والرفاهية فى حياة الإنسان . ولا سبيل إلى إقامة العلوم الطبيعية فى كل صورها بغير هذا المنهج الاستقرائى التجريبى ، ومن هنا أخذت العلوم الطبيعية تنشأ فى أوربا منذ القرن التالى لنشأة المنهج العلمى (الثامن عشر) وكان منها ما يدرس الجزئيات الجامدة

(١) عرض جورج سارتون لبردية « ادوين سميث » التى تضم ١٣ حالة يصف التشخيص فى كل منها نتيجة أو أكثر من نتيجة على أساس الوقائع التى عينها الفحص الاكلينيكى ، وعقب مؤرخ العلم قائلاً : هذه هى أقدم ما نعرف من الأسئلة الدالة على الملاحظة والإستنتاج ، أى أقدم شاهد معروف فى تاريخ الفكر البشرى على وجود المنهج العلمى الاستقرائى . . . فالمصريون القدماء لم يبدأوا إقامة العلم فحسب وإنما قطعوا أشواطاً طويلة فى الطريق التى لا تزال نسير فيها حتى اليوم . . . ويستشهد سارتون على ذلك بخاتمة البحث الرائع الذى وضعه العلامة الأثرى برستيد + ١٩٣٥ J. H. Breasted من تلك البردية وقال فيها إن الجراح المصرى الذى وضعها ، وخليفته الذى علق عليها — وكلاهما عاشا فى النصف الأول من الألف الثالثة قبل الميلاد — هما أول من عرف التاريخ من العلماء الطبيعيين .. G. Sarton. History of Science, Vol. I. ch. II, p. 46. 47—49.

(٢) انظر كتابنا : أسس الفلسفة ط ٥ ص ١٨١ وما بعدها

تعليم الطبيعة والكيمياء والفلك ونحوه — ومنها ما يدرس الكائنات الخفية كعلم
الطب ووظائف الاعضاء وغيرها .

لكن استقراء تاريخ الفكر يشهد بأن العرب كانوا في العصور الوسطى
أسبق من الغربيين إلى ابتداع المنهج التجريبي التقليدي بكل خطواته ومراحله ،
واصطناعة في البحث العلمي الصحيح مما أدى إلى سبقهم في ابتداع العلوم
للطبيعية وإقامة بنائها ، فلتقف قليلا لبيان ذلك :

قدر لمنطق أرسطو الصورى أن يسود التفكير الأوربى منذ أن ترجمت
كتبه إلى اللاتينية في القرنين الخامس والسادس لميلاد المسيح ، وذلك برغم
نفور الكنيسة من فلسفته التى بدت أمامها طبيعية تنزع نزعة الحادية ،
حتى نهض بالتوفيق بينها وبين تعاليم المسيحية في القرن الثالث عشر ألبير
الكبير ونوما الأكوينى ، فرضيت الكنيسة عن فلسفته كما بدت عند القديس
نوما واتخذتها مذهباً رسمياً لها حتى أيامنا الحاضرة ، وقوام منطقة القياس
الصورى الذى يبدأ بمقدمات كلية وينتهى إلى نتائج جزئية ، ومعيار الصواب
فيه تناسق الفكر مع نفسه ، وليس تطابق النتائج مع الواقع ، ومن هنا كانت
حملة رواد الفكر الأوربى الجديد من أمثال بيكون وديكارت على عقم القياس
واجدا به ، لأن نتائجه متضمنة في مقدماته من ناحية ، ولأن مقدماته لا يتحتم
أن تكون صواباً وبالتالي تكون نتائجه عرضة للخطأ .

فاذا نقلنا الحديث إلى العرب لم يساورنا الشك في أن هذا القياس الصورى
قد قدر له أن يسود التفكير العربى بدوره منذ أن ترجمت كتب أرسطو المنطقية
إلى العربية في مطلع العصر العباسى ، لأنها تساعد أهل الجدل على تدعيم
حقائق الوحي الألهى ، ورفع الشبهات عن الإسلام وتعاليمه ، ولكن أرسطو
الذى تولت الكنيسة في أوربا حمايته وفرض آرائه على المفكرين من الغربيين
قرونا طويلاً ، قد افتقد مثل هذه الحماية عند العرب ، بل تصدى بعض
مفكرهم لمهاجمة فلسفته والتنديد بمنطقه ، في غمرة حملة شنها المتطرفون من
رجال الدين على أرسطو والتراث القديم الدخيل على العرب ، لأن هذا
التراث بدا عندهم مثيراً للشكوك في معتقداتهم ، فقبل إن النبى حين سأل ربه

أن يُعْبِذَهُ من شر علم لا ينفع ، كان يقصد علوم القدماء التي تضمنها هذا التراث الدخيل ! وقد قيل عنه إنه حكمة مشوبة بكفر ! وفي عمرة هذه الحملة حارب المتطرفون المنطق اليوناني لأن طرق البرهان الأرسطاطليسية بدت خطراً على صحة العقائد الدينية ، ومن هنا قيل : من تمنطق ترندق . وفي ظل هذا نشأ الاستخفاف عند بعض مفكرى العرب بالقياس الصورى منهجا للبحث فى الوقائع الكونية

وبرغم أن هذه الحملة التى شنها المتطرفون من رجال الدين على المنطق ومناهجه القياسية لم يقدر لها أن تبعد المنطق الصورى عن مكان الصدارة فى تفكير العرب . فانها ساعدت بعض مفكرهم على التفكير فى اصطناع مناهج أخرى فى البحث العلمى ، ومن هنا كان اتجاههم إلى المنهج التجريبي الذى يصطنع الملاحظة والتجربة فى دراسة الظواهر الجزئية . توطئة لوضع قوانين عامة فى تفسير الوقائع الكونية . على غير ما كان عليه الحال فى القياس الصورى الذى يبدأ بالمقدمات العامة وينتهى إلى نتائج جزئية .

وكان رواد ذلك المنهج العلمى جابر بن حبان المتوفى عام ٨١٣م واخوان الصفا فى القرن العاشر والحسن ابن الهيثم المتوفى عام ١٠٢٩ وغيرهم ممن حددوا خطوات هذا المنهج ومراحله .

فاهتموا بنقد المصادر وتحليلها ، والابانة عن أخطائها ومغالطاتها . ثم تحدثوا عن الملاحظة الحسية وأكدوا دورها فى دراسة الظواهر الطبيعية . وأوصوا باجراء التجارب العلمية متى تيسر ذلك ، والصعود من هذه الدراسة التجريبية للظواهر الجزئية إلى وضع قوانين عامة تفسر هذه الظواهر . وجاهر مؤلفو العرب كثيراً بإيثار هذا المنهج التجريبي على الاقتصار على تأملات العقل واستدلالاته فى التوصل إلى الحقائق الكونية (١) .

ومن دلالات هذا أن مؤلفى العرب كثيراً ما يقولون فى مقدمات كتبهم إنهم لم يدخروا وسعاً فى تحرى الصواب وتمحيص الحقائق ونقد المصادر التى

(١) سيتضمن كتابنا « قصة العلم فى تراث العرب » فصلاً مسهباً عن المنهج العلمى (التجريبى) فى تراث العرب .

يأخذون عنها ، وقد سبقوا في ذلك المحدثين من الأوربيين ، لأن عصر النهضة الأوربية كان عصر احياء للتراث القديم يقترن باعجاب يرتفع إلى مرتبة التقديس ، ولهذا اختفت عيوب التراث القديم عن انظار هؤلاء الرواد ، بينما كان العرب برغم إعجابهم المفرط بهذا التراث يتصدون لنقده في ضوء خبراتهم الحسبة وتأملاتهم العقلية ، وقد أكدوا دور الملاحظة الحسية في استقاء الحقائق الكونية ، فن ذلك أن عبد اللطيف البغدادي يجاهر بأنه لا يسلم بعلم « يستفيدة من الكتب » متى كان ما شاهده مخالفا لما قيل فيها « والحس أقوى دليلا من السمع » وجالينوس « وان كان في الدرجة العليا من التحري والتحفظ فيما يباشره وبحكيه ، إلا أن الحس أصدق منه » .

وكان ابن النفيس المصري يخطئ جالينوس وابن سينا مع فرط إعجابه بهما قائلا : إن التشريح يكذبهما . ويختتم نقده بقوله « ولا علينا وافق ذلك رأى من تقدمنا أو خالفه » ويعتذر البيروني عن النقل عن الآخرين بالغة ما بلغت شهرتهم قائلا « وإلى التجربة يلتجأ في مثل هذه الأشياء ، وعلى الامتحان يُعَوَّل . . . » ومثل هذا في تراث العرب أكثر من أن يحصى في مقال ، فحماسة العرب في نقل تراث الأوائل وإعجابهم بفلسفة أرسطو وطب ابقراط وفلك بطليموس وصيدلة ديسقوريدس . . . كل هذا لم يمنع الفكر العربي من نقد الآثار التي تستبد بعقله ، وتمحيص حقائقها في ضوء الملاحظة الحسية والتجربة العلمية .

وفطن العرب — قبل أن يفطن المحدثون من الأوربيين — إلى قصور الحواس عن ادراك بعض الظواهر ، لفرط صغرها أو بعدها أو نحو ذلك مما يعوق ملاحظتها على الوجه الأكمل ، فعوضوا قصور الحواس باختراع آلات وأجهزة تمتد في قدرتها على الإدراك ، كما اخترعوا بعض الأجهزة التي تساعد على تحويل النتائج إلى كميات عددية تحقيقا للدقة والضبط ، فكان ابن الهيثم يستعين في دراسة انتشار الضوء وانعكاساته بآلات يقوم بصنعها ، أو يشرف على صنعها بعد أن يبين للصانع طريقة تركيبها ووظيفة أجزائها ، وخلف أبو القاسم الزهراوى مئات الرسوم لآلات تستخدم في الجراحة والتجبير ، وترك لنا علماء العرب في الفلك مراصد مزودة بعشرات الرسوم لآلات وأجهزة

كأنت من ابتكارهم ، وليس هذا مقام الاسهاب في بيان ما ابتكروا وما اخترعوا في ذلك المجال .

ولم يفت العرب الاهتداء إلى التجربة العلمية ومعرفة دورها في البحث العلمى ، فلم يكتفوا بمراقبة الظاهرة وتسجيل حالتها . بل تدخلوا في سيرها ليلاحظوها في ظروف هيئوها بأنفسهم وأعدوها بإرادتهم ، وأطلق جابر بن حبان على التجربة اسم « التدريب » ، وسماها ابن الهيثم « بالاعتبار » .

وفطنوا فوق هذا وذلك إلى أن الغرض من هذه الدراسات التجريبية هو وضع القوانين العامة التى تفسر الظواهر تفسيراً علمياً ، فكان هذا هو المنهج العلمى التقليدى الذى عُرِفَ في أوربا في عصورها الحديثة . وفطن إلى هذا السبق كثيرون من الباحثين الغربيين الذين عكفوا على دراسة التراث العربى من أمثال المستشرق « فون كريمر » الذى يقول ان العقل العربى يبدو في ذروة نشاطه حين يكون في حقل المعرفة التجريبية ، يباشر دراسته في ضوء الملاحظة والاختبار ، فالعرب يبدون نشاطا واجتهادا يثيران الدهشة حين يقومون بملاحظة الظواهر وتمحيصها وجمعها وترتيب ما هدتهم إليه التجربة ... ولما كانوا أصحاب ملاحظة دقيقة وأهل تفكير مبدع أصيل ، حققوا في مجال الرياضيات والفلك إنجازات رائعة (١) .

ويقول المستشرق الفرنسى « سيديو » إن الحركة العلمية عند العرب — في مدرسة بغداد حين كانت عاصمة الشرق العربى — تتميز بالانتقال من المعلوم إلى المجهول . والتحقيق الدقيق في ظواهر السماء . ورفض كل حقيقة كونية لم تثبت عن طريق الملاحظة الحسية . . . ومنذ النصف الثانى من القرن العاشر انتقلت زعامة الحركة العلمية إلى مصر — في عهد الفاطميين — واستمر ازدهار العلم التجريبي والرياضي ، وشاعت الروح

(١) وإن كان فون كريمر ينكر أصالة الفكر العربى في النظر العقل المجرد كذلك كان رأى لويون في العقل العربى في روعة قدرته في مجال الدراسات التجريبية ، وقصوره في الدراسات النظرية ، وأنكر برترند رسل أصالة الفكر النظرى عند العرب وإن اعترف بنوع من الأصالة في تفكيرهم في الكيمياء والرياضيات Hist. of western philos. p. 447-8 ولكتا ستود إلى بيان مكان العرب من الدراسات الفلسفية بعد قليل .

العلمية التي استرعت الانظار ، وسيعرف بعد قليل رأى مؤرخي العلم — من أمثال سارتون — في ذلك التراث العلمي الحبيب

وفي ظل هذا المنهج وفق علماء العرب إلى إقامة العلوم الطبيعية قبل أن ينشئها الأوربيون بمئات السنين ، فلتقف لبيان ذلك موجزين :

(٢) العلوم الطبيعية في تراث العرب :

تلقت العرب تراث أسلافهم من أهل الأمم القديمة في العلم الطبيعي وأحسنوا استيعابه ، ثم أضافوا إليه كنوزا مما توصلوا إليه بالخبرة الحسية والتجربة العلمية . بل كانت العلوم الطبيعية عند الكثيرين من اليونان دراسات فلسفية ميتافيزيقية تقوم على منهج عقلي استنباطي ، فتحولت على يد العرب إلى دراسات علمية تستند إلى منهج تجريبي استقرائي ، استقوا حقائقها من التجربة ، وزادوا فترعوا إلى تحويل نتائج دراساتهم إلى كميات عددية التماسا للدقة والضبط . ومن أجل هذا نزعوا إلى القياس والوزن ، واخترعوا آلات وأجهزة تعين على ضبط النتائج وتحقيق دقتها ، وتوخى علماء العرب موضوعية البحث فأقصوا خبراتهم الذاتية ابتغاء معرفة الأشياء كما هي في الواقع وليس كما يشهون . واستبعدوا الاعتبارات الشخصية والمصالح الذاتية والتزموا الحيادة والتزاهة في أبحاثهم وفي ضوء هذه الخصائص نسنى لهم أن ينشئوا العلوم الطبيعية ، فلتقف قليلا عند أهمها :

(١) علم الطبيعة :

خصائص التفكير العلمي المشار إليها تبدو في دراسات العرب في علم الطبيعة ، ونبادر في التدليل على هذه الظاهرة إلى ذكر شاهدين يتمثلان في دراسات الحسن بن الهيثم وأبي الريحان البيروني :

أما ابن الهيثم المتوفى عام ١٠٢٩ فقد كان عالما طبيعيا رياضيا ، وقدر له أن يكون منشيء علم الضوء غير منازع ، إذ ميزت دراساته دقة أوصافه للعين وادراك الرؤية ، وتفسير ظاهرة الانكسار الجوى والرؤية المزدوجة ... وقد درس بمنهجه العلمي الدقيق انعكاس الضوء ووضع نظرية كانت إجابة على هذا السؤال :

إذا كان لدينا مرآة اسطوانية وشيء آخر يشبه النقطة ، فكيف نحدد الوضع الذى تتخذه العين ترى هذا الشيء فى المرآة ؟ وكانت إجابة ابن الهيثم فى صورة معادلة من الدرجة الرابعة حلها عن طريق خط تقاطع دائرة وقطاع زائد — وهكذا بدت نزعتة العلمية الدقيقة فى نظريته فى انعكاس الضوء — وكان من رأيه أن الضوء ينشأ عن المراتب ولا ينبعث من العين ليلمسها كما ظن خطأ أسلافه من القدماء . وأعظم كتبه فى هذا المجال هو كتاب المناظر ، وقد أحسن شرحه كمال الدين أبو الحسن الفارسي المتوفى عام ١٣٢٠ م — مع إضافة دراسات قيمة فى الانعكاس والانكسار على سطح كرة وقوس قزح وغير ذلك — وقد طبع الشرح مع الأصل العربى فى حيدر اباد ١٣٤٨/٧ هـ — ١٩٢٨ — وترجم كتاب ابن الهيثم عدة مرات فى العصور الوسطى إلى اللاتينية واللهجات الدارجة . وأثر تأثيرا بالغاً فى وايتلو + ١٢٧٠ Witelo وروجر بيكون + ١٢٩٢ R.Bacon وليوناردو دافنشى + ١٥١٩ Leonardo da Vinci وكبلر + ١٦٣٠ J. Kepler وغيرهم من العلماء الغربيين المعروفين .

أما البيرونى الذى مات بعده بتسعة عشر عاما ، وكان بدوره من أشهر وأعظم علماء الطبيعة والرياضة ، فقد توصل فى ضوء منهجه العلمى إلى تقديرات للثقل النوعى وأبعاد الأرض وظواهر الشفق وكسوف الشمس ونحوها من ظواهر ، فى دقة أثارت دهشة الباحثين من الغربيين حتى قال عنه المستشرق الألمانى ادورد سخاو E. Sachau أنه أعظم عقلية عرفها تاريخ البشرية ، واستخدم البيرونى فى تقديراته للثقل النوعى جهازه المخروطى الذى يعد أقدم مقياس للكثافة .

وقد وضع العرب جداول لتقدير الثقل النوعى للمعادن والأحجار الكريمة — (وانظر عبد القادر الطبرى فى عيون المسائل من أعيان الرسائل) وقد وضع فيدمان E. Wiedeman قائمة بتقديرات للبيرونى وللخارن — أحد علماء النصف الأول من القرن ١٢م — تبين من مقارنتها بتقديرات المحدثين من العلماء مدى دقة العرب فى دراساتهم التجريبية للظواهر الطبيعية ، فمن ذلك

أن الذهب ثقله النوعي عند البيروني ١٦,٢٦ وهو كذلك في التقدير العلمي الحديث ، وإن الزئبق كان عند البيروني ١٣,٥٩ وعند الخازن ١٣,٥٦ وهو عند المحدثين كما كان عند البيروني . والحديد عند البيروني ٧,٨٢ وعند الخازن ٧,٧٤ وعند المحدثين ٧,٧٩ والقصدير عند البيروني ٧,٢٢ وعند الخازن ٧,٣٢ وعند المحدثين ٧,٢٩ وهلم جرا .

وقد عين البيروني الكثافة النوعية لثمانية عشر نوعا من الأخجار الكريمة ، ووضع القاعدة التي تقرر أن الكثافة النوعية للجسم تتناسب مع حجم الماء الذي يزيحه ، وفسر خروج الماء من العيون الطبيعية والآبار الارتوازية بنظرية الأواني المستطرقة وغير هذا مما عالج به بدقة ونزاهة وموضوعية .

واستخدم العرب لمعرفة الكثافة موازين مختلفة ، وصفها الخازن في كتاب « ميزان الحكمة » وقد وضعه عام ١١٣٧ م وضمنه جداول أوزان نوعية لكثير من المعادن والسوائل .

يمثل هذا فطن علماء العرب إلى ردّ معطيات المعرفة البشرية إلى قوانين العدد والقياس ، فحققوا بهذا أهم شرائط البحث العلمي الصحيح ، سبقوا المحدثين من العلماء الطبيعيين في العالم الغربي ، ومن الأوزان التي استخدموها : الرطل (= ١٢ أوقية) والأوقية ($7\frac{1}{2}$ مثقال) والمثقال ($3\frac{1}{4}$ درهم) والدراهم (٦ دوانق) والدانق (قيراطين) والقيراط ($4\frac{1}{2}$ حبات) وذلك يقتضي استخدام ميزان جساس .

وكتب العرب في علم الخيل ، وتناولت بحوثهم فيه جز الأثقال وآلاته بأبسر مجهود ، وتوصلوا إلى معرفة مقدار كل من الذهب والفضة في سبيكة مؤلفة منهما دون حيلها ، واهتدي إلى الجازمة أمثال ثابت بن قرة وموسى بن شاكر والخازن ، وفطنوا إلى ظاهرة الضغط الجوي وصرحوا بأن الهواء كالماء من حيث أن كليهما يحدث ضغطا على أي جسم مغمور فيه ، وبالتالي ادركوا أن وزن الجسم في الهواء أقل من وزنه الحقيقي وغير هذا كثير في تراث العرب .

(ب) علم الكيمياء .

اتجه جمهرة القدماء إلى البحث في خصائص الأشياء ، وتحويل المعادن الحسيسة — من رصاص وحديد وقصدير . . . — إلى ذهب أو فضة ، ولهذا اقترنت بحوثهم بالسرية والرمزية والغموض والتصوف . وسرى هذا التيار عند بعض مفكرى العرب في عصورهم الوسطى ، ولكن الكثيرين منهم قد انصرفوا عن ذلك إلى الاتجاه ببحوثهم الكيميائية اتجاها علميا تجريبيا واضحا .

ويكاد ينقصد الرأى عند الباحثين من الغربيين على أن العرب هم مؤسسوا الكيمياء علما تجريبيا كغيره من العلوم الطبيعية . فهم الذين خلصوا دراساته من السرية والغموض والرمزية التي لازمتها عند أسلافهم — من علماء الاسكندرية بوجه خاص . واصطنعوا فيها منهجا استقرائيا سليما يعتمد على الملاحظة الحسية والتجربة العلمية ، وقد استخدموا الموازين والمكاييل وغيرها من الآلات تحقيقا للدقة والضبط . وقد كانت هذه وثبة جريئة واعية في التمكين لمنهج البحث العلمى الصحيح . وقد أحصى مؤلفو العرب الآلات التي استخدمها علماءهم في بحوثهم الكيميائية . فكان منها — فيما يروى محمد بن أحمد الخوارزمى الكاتب (١) في كتابه « مفاتيح العلوم » — الكور والبوطق (البوتقة) والماشق (الماشة) والراط الذى يفرغ فيه ما يذاب من ذهب أو غيره . . . وكان من آلات التدبير الانبيق والزرق (لتصعيد الزئبق وغيره) والموقد . . . وكان من العقاقير التي استخدموها في بحوثهم الملح بأنواعه المختلفة والزاجات (البلورات) والتوتيا واللازورد والكحل والزرنيخ وغير ذلك كثير .

وقد كان في مقدمة رواد الكيمياء علما تجريبيا جابر بن حبان (٢) وأبو بكر الرازى :

(١) (المتوفى) عام ٢٦٦ هـ / ٩٧٦ م وهو غير الخوارزمى (محمد بن موسى) الرياضى الفلكى المتوفى عام ٢٢٦ هـ / ٨٤٠ م الذى ستحدث عنه بعد
(٢) وإن كان جابر بمرث جابر فيها تحويل انبساط إلى ذهب أو فضة

فاما جابر بن حيان المتوفى عام ٨١٣ م فان قيمة كتاباته ماثار شك عند بعض الباحثين ، ذلك أن «الدوميللي» يستهجن الرواية الخرافية التي تجعله كيميائيا عظيما . ويرجع هذا إلى سلسلة من الأساطير نشأت أولاها عند الشعوب اللاتينية في الغرب — وأشهرها كتابات «دارمستر» + Ernst Darmstaedter و «إيريك هولميارد E. J. Holmyard وغيرهما.. وثاني الروايتين تبدو عند متأخري العرب . ويعتمد على المستشرق الفرنسي «برتيلو» + Marcelin Berthelot الذي عكف على دراسة الكيمياء في العصور الوسطى ، وأصدر كتابه Chemic au moyen - age, Paris, 1883 في ثلاثة أجزاء ، وفيه أثبت أن أكثر الكتب التي تنسب إلى جابر منحولة ، وأنه غير خليق بأن يذكر بين علماء الكيمياء — فلنقف لمناقشة هذا الرأي :

لم يُشر «الدوميللي» إلى أن «برتيلو» برغم علمه العميق الواسع ، على جهل بالكيمياء من ناحية ، وباللغة العربية من ناحية أخرى ، ولهذا استعان بثلاث عشرة رسالة منها تسع لجابر — ترجمها له المستشرق «هوداس» + O. Houdas وأن «هولميارد» المستشرق الانجليزي السالف الذكر — وهو أستاذ الكيمياء بكلية كلفتون بانجلترا — قد عكف على دراسة كيمياء جابر ، وأصدر عام ١٩٢٣ كتابا عن مؤلفاته — هو The Arabic works of Jabir ibn Hayyan, Paris 1928 أثبت فيه بطلان ما ذهب إليه «برتيلو» معتمدا على النصوص العربية التي كان يجيد قراءتها ويحسن فهمها ، وزاد ففقد الأحكام التي وقع فيها «برتيلو» لجهلة بالكيمياء العربية واللغة التي كتبت بها ، وانتهى «هولميارد» وغيره ممن أكتبوا على دراسة جابر إلى أنه أول مبدعي الكيمياء على أسس علمية صحيحة ، بل هو فيما يقول «بول كراوس» Paul Kraus (١) ناشر رسائله — من أعظم رواد العلوم التجريبية ، لأنه جعل الميزان أساسا للتجريب ، وهذا خير أداة لمعرفة الطبيعة معرفة دقيقة ، وقياس ظواهرها كيا ، والكمية عند جابر هي «الحاصرة المشتملة على قولنا الأعداد ، مثل عدد مساوٍ لعدد ، وعدد مخالف لعدد ، وسائر الأرقام والأعداد والأقدار

(١) قام بالتدريس في كلية الآداب بجامعة القاهرة وقت انتصر عام ١٩٤٥

من الأوزان والمكاييل وما شاكل ذلك « وعنده أن » الكيفيات لا أوزان لها ، وإنما الأوزان للأجسام ، وإنما توجد أيضا في مراتب الطبائع ودرجاتها من قياس أجسامها لا غير » .

وهكذا أرجع ظواهر الطبيعة وكل معطيات المعرفة البشرية عامة إلى قوانين العد والقياس ، وهذه — فيما يقول كراوس — أقوى محاولة في العصور الوسطى لإقامة مذهب كمي لعلوم الطبيعة . وفي ضوء هذا رأى الباحثون من الغربيين أن فضل جابر على الكيمياء علماً تجريبياً ، يشبه فضل أبقراط في علم الطب ، وأرسطو في ابتداء علم المنطق . وابن خلدون يسمي الكيمياء « علم جابر » . ويعده مؤرخ الطب العربي « لوسيان لوكلير » Leclerc أعظم علماء عصره ، ومن أكبر علماء العصور الوسطى كلها ، وقد كان جابر صاحب مدرسة تابعت بحوثه الكيميائية على أساس من الملاحظة الحسية العلمية . وقد وصف ملح النشادر ونترات الفضة ، والسليمانى وحامض الأزوت وغيره . ووفق — مع أتباع مدرسته — في كشف التبخير والتقطير والتكليس والاذابة والتصعيد والتبلور والترشيح . . . وغيره من عمليات كيميائية ، وفرقوا بين القلوبيات والأحماض ودارسوا وركبوا مئات العقاقير .

أما أبو بكر الرازى المتوفى عام ٩٣٢ م فحسبه فضلا في الكيمياء أنه رفض السحر والتنجيم . وجاهر بأنه لا يسلم إلا بما تثبتته التجربة من حقائق ، وإذا كان الغربيون — والمستشرقون منهم — يعلونه أعظم أطباء عصره غير منازع ^(١) ، فإنه في الكيمياء من أعظم روادها الأول ، وقد وفق في كتابه « سر الأسرار » الذى ترجمه وشرحه يوليوس روسكا J. Ruaka — إلى تخلص الكيمياء من الرمزية والغموض ، واتجه بها اتجاها استقرايا علميا ، واقتصر على النتائج التى هدته إليها التجربة العلمية ، وقد ضمن كتابه المواد التى استعملها والأدوات التى استعان بها ، والطرق التى اصطنعها في إعداد الحماير المطلوبة

(١) هو كذلك عند مؤرخى الطب من ادوارد براون Brownه ووليم اوسلر Oslerه وجاريسون Garrisonه وكامبل Campbellه وغيرهم .

وكان بين العلماء الذين جاربوا الاتجاه القديم — في تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة — ابن سينا والبيروني . فأما ابن سينا فيقول في « الشفاء » :
« نسلم بإمكان صبغ النحاس بصبغ الفضة ، والفضة بصبغ الذهب ، إلا أن هذه الأمور المحسوسة يشبه ألا تكون هي الفصول (الخواص) التي تصير بها هذه الأجساد أنواعا ، بل هي أعراض ولوازم ، والفصول مجهولة ، وإذا كان الشيء مجهولا فكيف يمكن أن يقصد إيجاد أو إخفاء ؟ » .

وسايره في هذا الاتجاه معاصره « البيروني » كما يبدو من كتابه « الجماهر في معرفة الجواهر » وفي النصف الأول من القرن الثالث عشر عرض زين الدين عبد الرحمن الجوبري في كتابه « كشف الأسرار وهتك الأستار » ثلاثمائة طريقة يخدع بها أهل الصنعة القديمة السذج من الناس^(١) ... ويمثل هذا وغيره بدت حملة الكثيرين من علماء العرب على الاتجاه القديم في فن الكيمياء . ولم يكن غريبا بعد هذا أن يقول أمثال لوبون : انك لا تستطيع أن تعد بين الكيميائيين من اليونان عالما تجريبيا واحدا ، بينما تجد المئات بين علماء العرب من الكيميائيين الذين يصطنعون في بحوثهم الملاحظة الحسية والتجربة العلمية . . . أو أن يقول مؤرخ الحضارة « ول وبورنت » إن الفضل في ابتداع الكيمياء علمًا تجريبيًا يكاد يرتد كله إلى المسلمين ، لأنهم هم الذين اصطنعوا مناهج البحث العلمي في ميدان كان مجهله اليونان .

(ح) فن الصيدلة :

يغنيانا ما عرفناه عن الكيمياء العربية ، عن الإطالة في الحديث عن فن الصيدلة عند العرب : يقول البيروني إن الصيدلي أو الصيدلاني في العربية يراد به « المحترف بجمع الأدوية على أحد صورها ، واختيار الأجود من أنواعها ، مفردة أو مركبة ، على أفضل التراكيب التي خلدها مبرزو أهل الطب » فهو الذي يجمع الأعشاب التي تستخدم في العلاج ، والدواء هو العقار في الصيدلة ، ويراد بالأقربازين Pharmacology تركيب الأدوية المفردة وقوانينها — فيما يقول حاجي خليفة .

(١) طبع في دمشق ١٨٨٥ ون استانبول ١٨٩٩ وفي مصر ١٩٠٨ . . .

وقد صبح عند الباحثين من الغربيين أن العرب هم الذين ابتدعوا فن الصيدلة ، وأنهم أول من اشتغل بتحضير الأدوية الطبية ، وقد جدوا في البحث عن العقاقير في مظانها المختلفة ، وابتكروا الكثير جدا من أنواعها ، ولا يزال الكثير منها يحتفظ في اللغات الأجنبية بأسماء العرب ، وكان العرب أول من ألف الأفربازين على النحو الذي يعرف به في أيامنا الحاضرة ، وهم أول من أنشأ حوانيت الصيدلة (الأجزخانات) .

وكان أول من وضع الأفربازين سابور بن سهل المتوفى عام ٢٥٥ هـ وأمين الدولة بن التلميذ المتوفى عام ٥٦٠ هـ : وقد نظم العرب مهنة الصيدلة حتى جعلوا على الصيدلة نقيا سموه رئيس العشابين ، وأخضعوها لنظام الحسبة حتى يحولوا دون غش الأدوية والاتجار فيها على حساب المرضى وقد برع العرب في تحضير العقاقير النباتية والمعدنية والحيوانية ، وابتكروا آلات عدة لتذويب الأجسام وتدبير العقاقير ، واستخدموا المرقد (التخدير) وكشفوا الكاويات في الجراحة واستحضروا ماء الفضة — حامض النتريك — وحامض الكبريتيك ، وكشفوا روح النشادر وملحه ، ونترات الفضة وكلوريد الزئبق وأكسيده ونترات البوتاسا والكحول والزرنيخ وغير ذلك مما ساعدتهم عليه تقدمهم في الكيمياء التجريبية وعلم النبات المستند إلى الملاحظة الحسية (١) .

(د) علم النبات :

اتصل العرب في علم النبات بأسلافهم من الهنود واليونان ، ولا سيما من كان منهم بجامعة الإسكندرية من أمثال ديسقوريدس + ٦٠ م Dioscorides وجالينوس + ٢٠١ م ، ونما علم النبات على يد العرب في خدمة الطب والصيدلة والفلاحة ، وقد اضطلعوا في دراساتهم للنباتات الملاحظة والمعاينة حتى كان رشيد الدين الصوري (المتوفى عام ٦٣٩ هـ — ١٢٤١ م) يصحب

(١) من مصادر الغربيين (عدا ما ذكرناه منها آخر الفصل) :

R. J. Holmyard, (1) Chemistry to the time of Dalton, London Oxford, 1929

(2) Makers of Chemistry, Oxford, 1946

F. J. Moore, A. History of Chemistry, New York, 1939

معه مصورا يحمل الأصباغ المختلفة كلما ذهب إلى مواضع النبات ،
ويشاهد الصورى النبات ويريه للمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأغصانه
وأصوله ويصور بحسبها ، ويجهد في محاكاتها . . . بل كان يطلع المصور
على النبات وهو في حال نبتة وطراوته ، ثم في وقت اكتماله وظهور بزره ،
فيصوره وهو على هذه الحال ، ثم يطلعه عليه وهو في حال ذواه ويبسه
فيصوره ، وهكذا يبدو النبات في صور شتى تمثله في كل أدواره — فيما
يروى ابن أبى أصيبعة .

وفى ضوء هذا المنهج التجريبي وفق علماء العرب إلى معرفة الكثير من
المواد الطبيعية التى كان يجهلها أسلافهم — وادخلوها فى العقاقير الطبية ،
ولعلمهم أول من استخدم الراوند وخيار الشبر والمن والكافور وغيره ،
بل استطاعوا أن يستولدوا الورد الأسود ، وان يكسبوا بعض النباتات
خصائص العقاقير فى مفعولها الطبي .

ومن أشهر علماء العرب دقة فى دراسة النباتات أبو جعفر أحمد بن
محمد الغافقى (المتوفى عام ٥٥٠ هـ — ١١٦٠ م) الذى ضمن كتابه فى الأدوية
المفردة أسماء النباتات — بالعربية اللاتينية والبربرية ، وتحتفظ مكتبة Oslesiana
باكسفورد بمخطوط محلى بالصور لنصف هذا الكتاب ، ويرى ماكس
مايرهوف إن الغافقى هو أعظم صيادلة العرب أصالة وإبداعا ، وأحسن
علمائهم فى النبات مكانة طوال العصور الوسطى ، وان كان المشهور أن أعظم
علماء النبات عند العرب هو ابن البيطار (أبو محمد عبد الله بن أحمد المتوفى
عام ٦٤٦ هـ — ١٢٤٩ م) وأهم كتبه : الجامع فى الأدوية المفردة ، وقد
ضم أكثر من ألف وأربعمائة صنف من الأدوية ، يقال أن بينها أربعمائة
لم يسبقه إليها صيدلانى من قبل .

وقد استخدمت الكيمياء والصيدلة والنبات فى خدمة الطب ، وكان
الطب والفلك أعظم العلوم حظا من اهتمام العرب ، فإلى أى حد تقدم هذان
العلمان على أيدي العرب ؟

(هـ) علم الطب :

كان الطب العربى يستهدف « حفظ الصحة على الأصحاء » — وهذا هو الجانب الوقائى الذى ينضم على علم الصحة^(١) — « وردها إلى المرضى » وهذا^(٢) هو الجانب الذى يستهدف شفاء الأمراض . ويكاد لا يخطئ من يقول إن ثلث مؤلفات العرب الطبية قد انصبّت على الوقاية من الأمراض والمحافظة على الصحة ، ومن دلالات هذا الاهتمام أن نخصص على بن عباس فى كتاب الصناعة الطبية واحداً وثلاثين فصلاً فى حفظ الصحة وتديرها بالرياضة والاستحمام والغذاء والشراب والنوم والجماع والهواء النقي . . . وفى تدبير من ناله إعياء ومن فى أعضائه آفة . أو فى جسمه ضعف والتحرز من الأمراض الوبائية والأسباب المنذرة بحدوث أمراض شائعة . . . بل يتحدث عن الأمراض النفسية وغير ذلك مما يدخل فيما نسميه اليوم بعلم الصحة . ومثل هذا فى كتب غيره من أطباء العرب كثير . لأنهم جاہروا بأن حفظ الصحة والوقاية من الأمراض أهم من مداواة المرض وأكثر نفعا ، لأن الصحة فى الأصحاء موجودة ، وفى المرضى معدومة . وحفظ الشيء الموجود أفضل من طلب الشيء المفقود .

وقد تشعب الطب العربى فى العصور الوسطى فروعاً تخصص فى كل منها فريق من الأطباء ، يقول ابن قيم الجوزية « الطبيب . . . هو الذى يختص باسم الطبائعى ، وبمروده وهو الكحال — أى طبيب العيون — وبمبضعه وهو الجراحى — أى الجراح — وبموسه وهو الخائن ، وبريشته وهو الفاصد ، وبمحاچه ومشرطه وهو الحجام ، وبخلعه ووصله ورباطه وهو المحير . وبمكواته وهو الكواء ، وبقريته وهو الحاقن ، وسواء كان طبه لحيوان بهم — بيطرى — أو لإنسان ، فاسم الطبيب يطلق لغة على هؤلاء جميعاً بل

(١) Hygiene or Hygienics وقد توسلوا إلى الوقاية من الأمراض بدراسة الجسم ووظائف أعضائه وساحولوا الكشف عن أسباب الأمراض وطرق انتشارها لمعرفة أساليب الوقاية منها (٢) لصاحب الكناشة الملكية على عباس وفى ذلك يقول ابن سينا فى أرجوزة من أراجيزه الطبية :

عرفوا التخصص في طب الاسنان وأمراض التوليد والنساء والأطفال والعيون بل حتى طب الأمراض النفسية والعقلية .

وقد التزم الأطباء بميثاق أخلاقي — يرتد إلى مصر القديمة ، وقد تلقاه العرب عن « أبقراط » أبي الطب القديم ، وبمقتضاه تعين على الطبيب أن يكتم أسرار مرضاه ، ويؤثر علاج الفقراء على الأغنياء ولو كان بغير أجر ، ويخلص في علاج مرضاه ولو كانوا من أعدائه ، ويمتنع عن وصف دواء قتال ، أو تقديم عقار يسقط الأجنة . . . الخ .

وقد أمر الخليفة المقتدر عام ٣١٩ هـ — ٩٣١ م ألا يزاول مهنة الطب أحد بغير أن يجتاز امتحانا ويرخص له بمزاولة المهنة ، وتقدم للامتحان في بغداد وحدها ثمانمائة وتسعة وستون رجلا مع استثناء مشاهير الأطباء ، وكان الأطباء والصيادلة يخضعون للرقابة وفقا لنظام الحسبة

وكان تشخيص المرض يجري على نظام قريب من نظامه الراهن ، وباستخدام أدق الوسائل التي أتيت في عصرهم ، فینصت الطبيب إلى مريضه وهو يعرض شكواه ، ويستفسر منه عن بيئته وحياته وأحوال معيشته ومدى سلامته . ويتعرف إلى أسرته واحتمال إصابتها بالأمراض

فاذا تيسر له ذلك قام بفحص بوله وجس نبضه ، وقد أسهب العرب في الكتابة عن هذين حتى يسترشد بكتاباتهم من يزاول صناعة الطب ، فمن ذلك ان ابن سينا يعرض في الجزء الأول من قانونه الشروط التي يتعين توافرها في فحص البول ، وكانوا يسمون الاستنتاج من فحص البول بالتفسرة ، أما جس النبض فحسبنا أن نشير إلى أن ابن عباس يشير في كتابه الملكي إلى أنه أمر عسير . لأنه يقتضي التدريب على مجسة العروق حتى يعرف عن طريقها التغير اليسير الحادث في النبض . والنبض بعد هذا « رسول لا يكذب ومناد أفرس عن أشياء خفية . . . والقلب والعروق الضواري تتحرك كلها حركة واحدة على مثال واحد في زمان واحد » ومن أجل هذا أمكن التعرف على حركة القلب من حركة الشريان ..

وعالجوا الأمراض بالمدواة، وهي إما أن تكون بالغذاء ثم الدواء، ثم بالعمل باليد أو الحديد (أى الجراحة) إذا لم يفلح الغذاء والدواء، وكان أكثرها في جراحة العيون كعلاج الكتاركتا (المياه الزرقاء) ثم استئصال الحصى وفتح الحراجات وخلع الاسنان وجراحات الولادة

وقد قيل أن الشريعة تحزم تشريح الجثث ومن هنا جاء تأخر العرب في التشريح والجراحة : ولكن من درس مؤلفاتهم في هذا الميدان عرف أنهم ألما بما كتبه أئمة التشريح القدماء من أمثال جالينوس، وأنهم نبهوا إلى أخطاء أسلافهم في ضوء خبراتهم الشخصية في التشريح، وحسبنا أن نستشهد في هذا الصدد بابن النفيس الذى كان يجاهر بأنه لا يقوم بتشريح الجثث استجابة لتعاليم الشريعة، ومع هذا يقول في كتابه « شرح تشريح القانون » في نقد جالينوس وابن سينا : « والتشريح يكذبهما ». وقد تسنى له في ضوء خبراته في هذا المجال أن يكشف لأول مرة في تاريخ الطب الدورة الدموية الرئوية، وعنه أخذها سرفيتوس المقتول عام ١٥٥٣ M. Servetus وريالدوكولومبو وسيزالينو ووليم هارفى ممن يعزى إليهم كشف الدورة الدموية زوراً (١).

وكانوا أحياناً يلجأون إلى تشريح جثث الموتى والحيوانات، ومن أظهر دلالات ذلك أن عبد اللطيف البغدادى وصف رحلته إلى مصر في « كتاب الافادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بارض مصر ». وصرح بأنه وجد تلاً من الهياكل البشرية في إحدى المقابر، يقول

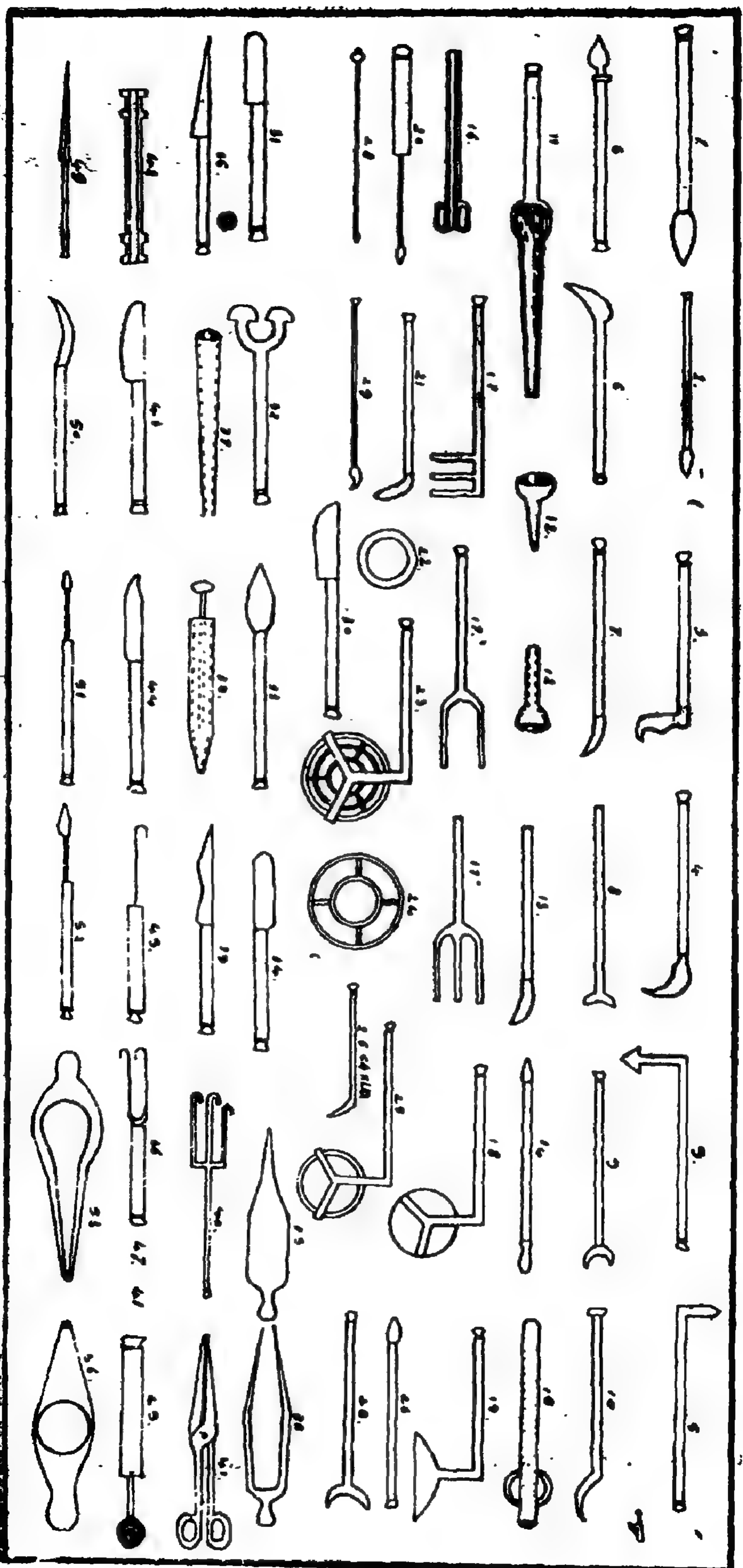
(١) مات ابن النفيس عام ١٢٨٨ و ترجم الباجو كتابه إلى اللاتينية عام ١٥٤٧ وبعد ست سنوات أصدر سرفيتوس الأسباني كتابه إعادة المسيحية ونقل فيه عن ابن النفيس دون إشارة إليه. وبعد ست سنوات أخرى فعل هذا نفسه ربالدوكولومبو الإيطالى في كتابه عن التشريح وبعد عشرين عاماً فعل هذا نفسه سيزا البينو الإيطالى في كتابه موضوعات المشائين وبعد ثلاثة وأربعين عاماً فعل هذا نفسه وليم هارفى في كتابه دراسة لحركة القلب والدم. وكان أول من كشف سبق ابن النفيس وتأثيره في هؤلاء طبيب مصرى كان يعد الدكتوراه في ألمانيا عام ١٩٢٤ هو الدكتور محى الدين التطاوى الذى اشتغل بمقتش صحة حتى وافته ميتة في التاسعة والأربعين من عمره (عام ١٩٤٥) وهو يقاوم وباء التيفوس - تتبع قصة هذا الكشف العلمى « د. بول غليونجى في كتابه عن ابن النفيس

« فشاهدنا من شكل العظام ومقاصلها وكيفية اتصالها وتناسبها وأوضاعها ما أخذنا علما لا نستغينه من الكتب . . . فان جالينوس وان كان في الدرجة العليا من التحرى والتحفظ فيما يباشره وبحكيه ، فان الحسن أصدق منه . . » و يروى أن جالينوس (الذى باشر التشريح بنفسه وجعله دأبه ونصب عينيه فيما يقول البغدادى) قد صرح بأن عظم الفك الأسفل عظمان ، ويعقب البغدادى قائلا « والذى شاهدناه من حال هذا العضو انه عظم واحد ليس فيه مفصل ولا درز أصلا . . . » .

ومن طريف المقارقات أن يكون هذا هو حال التشريح عند العرب ، فى الوقت الذى رأت فيه أوروبا أن فن التشريح امتهان للجسم الذى خلقه الله ، وأول عملية تشريح فى أوروبا أجريت فى باريس عام ١٤٧٨ أو ١٤٩٤ م (أى بعد وفاة ابن النفيس بنحو مائتى سنة . وفى مونبلييه بفرنسا كانت الأولى عام ١٥٥١ م وأجريت الأولى فى بازل بسويسرا عام ١٥٨٨ م وفى بولونيا عام ١٦٣٧ م ، فلم تنشأ نواة علم التشريح الوصفى إلا أواخر القرن الخامس عشر باذن من البابا سكستوس الرابع ، ولم تنشأ مدرجات التشريح فى أوروبا إلا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر .

وهكذا كتب للعرب سبق فى تشريح الجثث ، وفى ظل التشريح تقدمت الجراحة على يدهم وكان أكبر جراحهم هو خلف أبو القاسم الزهراوى (Abulcasis) الذى أشرنا إليه من قبل ، وقد وضع كتابه « التصريف لمن عجز عن التأليف » وأفرد القسم الأخير فيه للجراحة ، ويقع فى ٣ أجزاء صادفت فى أوروبا أعظم التقدير ، وفيه أشار إلى أهمية التشريح للجراح ، ووصف فى إسهاب كثيرا من الجراحات ، وقد زود الكتاب برسوم للآلات الجراحية - وقد نشرنا نماذج منها فى شكل (١) وقد عولت عليه الجامعات الأوربية حتى مطالع العصر الحديث ، منذ أن ترجم القسم الجراحى جيرار الكرىموني فكان مرجعا فى جامعات سالرنو ومونبلييه وغيرهما . وقد سبق الزهراوى فى استخدام ربط الشرايين ، وكان أول من عرف طريقة استئصال الخصية المثانية فى النساء عن طريق

شکل (۱) مخارج من صور آلات الطب والجراحة والتوليد التي جاءت في كتاب التصریف لمرادی - نقل من لوكبر



المهبل ، ووصف استعداد بعض الأجسام للتريف وعالجه بالكى ، وأجرى جراحات في شق القصبة الهوائية وتقنيت الحصة في المثانة . . . الخ .

وقفن العرب إلى أمراض النساء والولادة ، وحسبنا أن نشير إلى ما كتبه أمثال علي بن عباس في توليد جنين ميت ، أو الأدوية المانعة للحمل ، أو الإشارات التي يتعين مراعاتها عند التوليد . .

أما في علم الرمد فإن حنين بن اسحاق -٨٧٧ كان أول من طبع العربية بطابع الأسلوب العلمي ، وكان كتابه « العشر مقالات في العين » أول كتاب موجود اصطنع في طب العيون منها علميا ، وزود برسوم شائقة هي أول وأدق رسوم عرفت في تشريح العين فيما يقول ناشر الكتاب (بالقاهرة) ماكس مايرهوف M. Meyerhoff بل يقول مؤرخ الطب العربي « يراون » E. Browne إن يوحنا بن ماسويه -٨٢٧ قد وضع كتابه « دغل العين » فكان أول كتاب عربي في علم الرمد وأقدم ما وضع في طب العيون في مختلف اللغات القديمة ، وإن صاحبه أول عربي قام بتشريح جثث الحيوانات - اعتقاداً منه بأن الشريعة تحرم تشريح جثث الآدميين

وحرص الخلفاء وأهل اليسار على إقامة المستشفيات (١) معاهد لتعليم الطب ودورا لعلاج المرضى ، وكان أول من أقامها في الإسلام هو الوليد بن عبد الملك عام ٨٨ هـ - ٧٠٦ م وقد قرر بها الأطباء وأجرى عليهم الأرزاق فيما يقول المقرئزي ، ثم عرفت حواضر الإسلام المستشفيات الثابتة والمتنقلة Ambulene مع انتشار الأوبئة والأمراض أو تنقل الخلفاء والأمراء ، وقد زودت بصنوف الأدوية وأنواع الطعام والشراب والملابس والصيدلة والأطباء ، وكان في كل مستشفى جناح للذكور وآخر للإناث ، وخصص لكل نوع من الأمراض جناح خاص بمرضاه ،

(١) كانت تسمى البيمارستانات بمعنى دار المريض واختصرت قليل مارستانات ، ولما أهل شاتها قل روادها من المرضى إلا من كان منهم مصاباً بأمراض عقلية قليل المارستان لمستشفى الأمراض العقلية .

والحقت بكل مستشفى صيدلية تضم أنواع الشراب والمعاجين والأدوية ... ويشرف عليها رئيس يتبعة معاونون ، ويقوم المريض بالمستشفى أو يأخذ معه الدواء إلى بيته إذا لم يقتض مرضه الإقامة ، والأطباء يتفقدون مرضاهم في الأقسام التي يقيمون بها وكانت المستشفيات تحبس عليها الأوقاف وترصد لها الأموال وينفق عليها في سخاء ، والأطباء إذا فرغوا من أعمالهم مضوا إلى خزائن الكتب في مستشفياتهم أو دورهم وأكبوا على القراءة لتكون عوناً لهم في ممارسة مهنتهم .

ومن أشهر مستشفيات مصر البيمارستان العتيق الذي أنشأه أحمد بن طولون عام ٢٥٩ هـ - ٨٧٢ م وكان إذا دخله المريض نزعته عنه ثيابه وحفظت مع نقوده عند أمين المستشفى ثم ألبس ثياب المستشفى وقدم له الغذاء والعلاج والدواء بالمجان حتى يبرأ من مرضه ، وعلامة ذلك أن يقوى على أكل فروج ورغيف ! وعندئذ يعطى له مال وثياب ويؤذن له في الخروج ! وأنشأ قلاوون عام ١٢٨٤ م المارستان المنصوري (دار الشفاء) بالقاهرة ، وكان من دلالات الاهتمام به السخاء فيما يقدم فيه من صنوف الطعام والشراب والدواء والمعاجين والأكحال والفتائل والسفوفات والمراهم والأدهان ، وقد تحول أيام الحملة الفرنسية إلى مستشفى للأمراض العقلية ... وكانت تستقدم إليه فرق المطربين كل يوم لتسليه المرضى بالغناء والموسيقى !

من مصادر الباحثين في الطب العربي (عدا ما ذكرنا منها آخر الفصل) :

E. Browne, Arabian Medicine, Cambridge, 1921

وقد ترجمت إلى الفرنسية H. P. J. Renaud تحت عنوان :

La Médecine Arabe, Paris, Larose, 1933.

D. Campbell, Arabian Medicine and its influence on the middle ages, 2 vols., London, 1926.

Lucien Leclerc, Histoire de la médecine Arabe, 2 vols., Paris, 1876.

A.A. Khairallah, Outline of the Arabic contribution to Medicine and the allied Sciences, Beirout, 1946

وقد ترجمت د. مصطفى أبو عز الدين : الطب العربي - بيروت ١٩٤٦ .

A. Issa, Histoire de la Bimaristan Islamique, Cairo

والنسخة العربية : تاريخ البيمارستانات في الإسلام ١٩٣٩

د. الأب شعاعه قنواي : تاريخ الصيدلة والمقايير في العهد القديم والمصر الوسيط -

دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٨

وفي ظل هذا كله كان تقدم الطب العربي ، وقد كان العرب أول من
 اتهمى إلى القول بأن الأوبئة تنشأ عن تعفن ينتقل عن طريق الهواء والمخالطة ،
 وتسمى الأمراض المعدية بالسارية ، ودليلها عندهم أن من خالط مريضاً بها
 أو لبس ثيابه انتقلت إليه عدواه ، وكانوا أول من فطن إلى تفجيت الحصى
 في المثانة ، ومن أوائل من استخدموا المخدر — وسموه بالمرقد — ولقاهم
 أول من اخترع الاسفنجة المخدرة ، واستبدلوا بالأدوية الحارة الأدوية
 الباردة في علاج الفالج والاسترخاء ونحوه على غير ما كان الحال عند
 أسلافهم من اليونان ، وكانوا أول من استخدم في الجراحة الكاويات
 ونبه إلى شكل الأظافر في المصدورين ، ووصفوا صب الماء البارد لايقاف
 التزيف ... الخ .

وكان هذا كله في وقت نفرت فيه السلطات في أوروبا من الطب الذي
 يحاول أن يزيل عن المرضى المتاعب التي أنزلها الله بهم ، أو يغير بالجراحة
 مما خلق الله .

وحسبنا ما ذكرنا للدلالة على مدى تقدم الطب الذي كان أوفر العلوم
 حظاً من اهتمام العرب .

(و) علم الفلك (أو الهيئة أو النجوم) :

كان علم الفلك astronomy عند العرب معنياً بدراسة النجوم في
 مساراتها ، وتحديد مواقعها ومعرفة سرعة حركاتها ، وقد اختلط بالتنجيم
 (أو النجامة) astrology — حتى في أوروبا إلى القرن التاسع عشر — لكن
 الإسلام قد أبان عن فساد التنجيم وأبطله ، واتفق إجماع الفقهاء والمتكلمين
 والفلاسفة على إنكاره ^(١) وفي ضوء هذا استقام الفلك عند كثيرين من
 علماء العرب علماً استقرائياً رياضياً يستند إلى الملاحظة الحسية ، ويصطنع
 الأرصاد لتعليل حركة الأجرام السماوية وتفسير الظواهر الفلكية .

(١) شذ عن هؤلاء قلة منهم الكندي وإخوان الصفا وفخر الدين الرازي ، وقد رده
 إلى العلم الطبيعي أكثر الفلاسفة وأصحاب فهارس العلوم والكتب الجامعة — مجازاة لأرسطو
 واتباعه في تصنيف العلوم — ورده إلى العلم الرياضي علماء الفلك والتنجيم وغيرهم من الفارابي
 وإخوان الصفا وابن خلدون — مجازاة لبطليموس — فيما يقولون في مادة التنجيم بدائرة المعارف
 الإسلامية .

وقد نقل العرب تراث اليونان والهنود في الفلك (١) . لكنهم وفقوا في ضوء ملاحظاتهم الحسية وأرصادهم الفلكية إلى تصحيح الكثير من أخطاء القدماء ، ووضع أزياج (تقويم) كانت مثلاً راتعا في الدقة والسبق العلمي .

وقد سبق العرب الغربيين من الفلكيين في اختراع آلات من شأنها أن تمهّد في قدرة الحواس على الإدراك ، وأجهزة تساعد على تحويل نتائج دراساتهم إلى كميات عديدة تتميز بالدقة المتناهية ، وقد كان أول مرصد في تاريخ الفلك هو المرصد الذي أنشئ في الاسكندرية إبان القرن الثالث قبل الميلاد في عصر بطليموس صاحب المجسطي — وظل المرصد الوحيد في العالم حتى أنشأ العرب المراصد في بغداد والقاهرة ودمشق وبلاد الأندلس ، ومراغه وسمرقند وغيرها ، وكان بين الآلات التي استخدموها في هذه المراصد اللبنة والحلقة الاعتدالية وذات الأوتار وذات السمات والارتفاع وذات الجيب ... والاسطرلاب وكان أنواعاً منه التام والمسطح والملاّلي والمبطّح والشمالي والجنوبي ... وغير ذلك كثير . وقد كان من أحسن من كتب عنها ووصفها وباشر استعمالها الزرقالي (إبراهيم بن يحيى) — وتسميه القرنيحة Azraqiel (٢) — وقد أضاف العرب إلى ما ورد في مجسطي بطليموس كثيراً من آلات المرصد ، فقد جمع المأمون (المتوفى عام ٢٨٠هـ - ٨٣٣ م) أشهر الفلكيين من العرب في عصره ، وطلب إليهم أن يصنعوا آلات جديدة لرصد الكواكب ، ففعلوا واستخدموها في كثير من أرصادهم .

(١) المعروف أن مؤرخي الفكر العربي يجعلون اليونان أكبر مصادر الثقافة الجديدة فيه ، لكن بينيم — مثل E.B. Havell من يرى الهنود المصدر الأول لهذه الثقافة .

(٢) كتب عنه في أسهاب Millas Vallicrosa يقول حاجي خليفة «علم الاسطرلاب هو علم يبحث عن كيفية استعمال آلة معهودة بتوصيل بها إلى معرفة كثير من الأمور النجومية على أسهل طريق وأقرب مأخذ مبين في كتبها ، كارتفاع الشمس ومعرفة الطالع ويسمى بالقبلة ويخرج من البلاد وغير ذلك ، أو عن كيفية وضع الآلة على ما بين في كتبهم ... وقيل أول من وضعه بطليموس وأول من عمله في الإسلام إبراهيم بن حبيب الفزاري » .

وبفضل هذه الآلات صوبوا الكثير من أخطاء بطليموس وغيره من أئمة الفلك القديم ، وتوصلوا إلى كنوز من الحقائق الجديدة ، فكانت السنة في حساب البتاني ^(١) (المتوفى عام ٩٢٩ م) ٣٦٥ يوماً و ٥ ساعات و ٤٦ دقيقة و ٢٤ ثانية وهي تنقص عنها في حساب اليوم دقيقتين وثلاث وعشرين ثانية ! دقة وقدم حلولاً طيبة لمسائل حساب المثلثات الكروية وتنبأ العرب بكسوف الشمس وخسوف القمر بدقة تثير الإعجاب ، وأثبتوا كروية الأرض ودورانها ورصدوا موضع الشمس من تدمر وسنحاب في وقت واحد ، وتوصلوا من هذا إلى تقدير محيط الأرض بـ ٢٤٨ و ٤١ كيلو متراً — أى بزيادة عما هو في تقدير المحدثين من الفلكيين في أيامنا الحاضرة تبلغ في تلك المساحة الواسعة السابقة ١١٧٨ كيلو ، وكان هذا أول قياس حقيقى مباشر استوعب مساحة كبيرة من الأرض في مدة طويلة من الزمن ومشقة بالغة تحملتها مجموعة من الفلكيين ، وعلينا أن نعد هذا القياس « من أعمال العرب العلمية المحيطة بالمأثورة » فيما يقول المستشرق نلينو .

وكان في مقدمة رواد الفلك من العرب بنوموسى بن شاكر وأبو معشر البلخى ^(٢) وثابت بن قرة والبتاني والفرغانى ^(٣) والبوزجاني والبيرونى وغيرهم ممن ترجمت مؤلفاتهم إلى اللغة اللاتينية خاصة وكانت مرجع الأوربيين حتى أواخر عصورنا الحديثة .

(ز) علم الجغرافيا أو تقويم البلدان :

كتب فيه العرب قبل أن يتقلوا كتب غيرهم إلى العربية ، وكانوا

(١) محمد بن جابر البتاني ومسيه الفرنجه Albatagnius وقد ترجم كتابه في ٣ أجزاء نلينو (ميلانو ١٩٠٧) وفي المصور الوسطى ترجمه Platon de Twoli (١٥٩٣٧) .

(٢) أبو معشر جعفر البلخى المتوفى عام ٨٢٧٢ - ٨٨٦ م ويسميه الفرنجه Albumasar وفي كتابه المدخل إلى أحكام النجوم قدم نظرية في المد والجذر ، وقد ترجمت كتبه إلى اللاتينية وطبعت مراراً .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد الفرغانى ويسميه الفرنجه Alfraganus وأشهر كتبه أصول الفلك وقد ترجمه إلى اللاتينية يوحنا الأثيل ١٤٩٣ و ١٥٣٧ ثم ترجمه جبرار الكريمنى ١٥٤٦ وترجمه إلى العبرية يعقوب الأناضولى ، وقد تشره مترجماً إلى اللاتينية مع نصه العربى جاكوب جوليوس (أمستردام ١٦٦٩) وقد قام الفرغانى بقياس قطر الأرض ، وحدد المسافات التى تفصل بين الكواكب بعضها والبعض الآخر ، وهن أقطار هذه الكواكب ، ووضع كتاباً عن المزاويل (الساعات الشمسية) .

مدفوعين في هذا بحاجتهم إلى معرفة البلاد والطرق الموصلة إليها، تيسيراً للتجارة وتمهيداً لفتوحاتهم الحربية ، وتمكيناً للحج إلى بيت الله ، أو طلباً للعلم أو غير ذلك من أغراض ؛ وكانت الأمبراطورية الإسلامية تجتمع على وحدة دين ولغة وثقافة ، فترع العرب إلى دراستها عن طريق الرحلات والأسفار ، وشجعهم على هذا شيوع إكرام الضيف من ناحية ، وبساطة العيش عند أهل هذه العصور من ناحية أخرى ، مع اهتمام الاسلام بالسفر حتى رفع عن المسافر بعض التزاماته الدينية ، وتميزت أكثر رحلاتهم بدقة الملاحظة وصدق الرواية ، والاعتماد في استيقاظ الحقائق على المشاهدة المقصودة ، بقول المسعودي (المتوفى عام ٣٤٦ هـ - ٩٥٧ م) في مقدمة مروج الذهب « ولكل اقليم عجائب يقتصر على علمها أهله ، وليس من لزم جهة وطنه ، وقنع بما نما إليه من الأخبار عن اقليمه ، كمن قسم عمره على قطع الأقطار ، ووزع أيامه بين تقاذف الأسفار ، واستخراج كل دقيق من معدنه ، وإثارة كل نفيس من مكمته » فيز المسعودي بذلك بين من يتلقى العلم قراءة أو استماعاً ومن يستقى حقائقه من المشاهدة والمعاينة ، وكان المقدسي يأبى أن يتعرض لوصف الأقاليم التي لم يرها ، وقد انتقد كتابات أبي يزيد البلخي لأنه فيما يقول « لم يدوخ البلدان ولا وطىء الأعمال » ... وعلى مثل هذا كان حال سائر الجغرافيين من العرب .

وفي ضوء الأغراض التي أسلفنا الإشارة إليها عنى العزب برسم الخرائط ، واستقراء تاريخها يبرر القول بأنها مرت عندهم بثلاث مراحل : تتمثل أولها في القرن التاسع عند الخوارزمي المتوفى عام ٢٣٦ هـ - ٨٥٠ م وقد وضع كتاباً عن صورة الأرض قال عنه نلليو إن مثل هذا الكتاب لا تقوى على وضعه أمة أوربية في فجر نهضتها العلمية ، وابن خرداذية (أبو القاسم عبد الله) المتوفى عام ٣٠٠ هـ - ٩١٢ م وقد وضع كتابه المسالك والممالك وضمته دليلاً للطرق وأشهر البلاد مهتماً بالطرق التجارية في العالم العربي ، وتتميز هذه المرحلة بتأثر أهلها بخرائط بطليموس .

وتتمثل المرحلة الثانية - في القرن العاشر - بوضع خرائط عن العالم الاسلامي وأقاليمه مما يمكن أن نسميه بأطلس العالم الإسلامي ، وتتميز هذه

المرحلة بالاستقلال وعدم التأثير بمحاكاة بطليموس ، وكانت تستهدف مساعدة الرحالة ، يرى المقدس في الجغرافيا « علما لا بد منه للتاجر والمسافر والملوك والكبراء والقضاة والفقهاء ... » ويمثل هذه المرحلة ابن خردادويه والاصطبري (اسحاق أبو ابراهيم) الذي وضع كتابه المسالك والممالك عام ٣٢٢٠ هـ - ٩٣٤ م والبلخي (أبو زيد أحمد) المتوفى عام ٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م وابن حوقل (أبو القاسم محمد بن العلي) والمقدسي (أبو عبد الله محمد) المتوفى عام ٤٩٣ هـ - ١١٠١ م أعظم جغرافيين العرب ، وقد كان يتميز بقدره خارقة على رسم الخرائط ورسم خرائط ملونة للبلاد التي زارها ، ويقول في هذا « ورسمنا حدودها وخططها ، وحررنا طرقها المعروفة بالحمرة ، وجعلنا رمالها الذهبية بالصفرة ، وبحارها المالحة بالخضرة ، وأنهارها المعروفة بالزرقة ، وجبالها المشهورة بالغبرة ، ليقرب الوصف إلى الافهام » .

وتتمثل المرحلة الثالثة في القرن الحادي عشر ، وفيها يبدو الاهتمام بالجغرافيا الرياضية ويتسع رسم الخرائط حتى يشمل العالم كله - لا الاسلامي وحده - وفيها بدأت العناية بتحديد درجات الطول والعرض مع الاهتمام بدقة رسم الشواطئ والأنهار والحرص على أن تكون مطابقة للواقع ، وفي هذا كله تفوقت خرائط العرب على خرائط بطليموس - وقد نشر كونراد ميلر Konrad Miller طبعة كاملة للخرائط - اشتوتجارت ١٩٢٦

١٩٣١ /

ويمثل هذه المرحلة خاصة الشريف الإدريسي (ابو عبد الله محمد) المتوفى عام ٥٦٢ هـ - ١٠٦٦ م وقد تسامع بشهرته ملك النورماندين في صقلية روجار (أو روجيه الثاني Roger) إلى بلاطه ، وأغدق عليه النعم ، وأمر أن تفرغ له كرة « من الفضة عظيمة الجرم ضخمة الجسم في وزن أربعمئة رطل ورسم عليها الإدريسي الأقاليم السبعة ببلادها وأطوارها ولقطارها وسبلها وريفها وخليجانها وبحارها ومجارها ونواحي أنهارها غامرها وعامرها ، وما بين كل بلد وغيره من الطرق المطروقة والأميال المحدودة

والمسلفات والمبراسى المعروفة ولا يغادر وافيا شيئا ... » وطلب الملك إلى
الأدريسي أن يضع كتابا في وصف هذه الكرة الأرضية فكان كتابه
المعروف « نزهة المشتاق في اختراق الآفاق » ومن خريطته يبدو أنه كان
يعرف منابع النيل ومن كتابه أنه فطن أن في النيل عند بلاد النوبة تماسيح
وأسماء ... » (١) وكان في كل ما كتب آية في الدقة والفطنة . فكان
خليقا بأن يكون « سترابون العرب »

وبعد هذه المرحلة وجد بين العرب من الجغرافيين الرحالة كثيرون
في مقدمتهم ابن جبير المتوفى عام ٦١٤ هـ - ١٢١٧ م وياقوت الحموى
المتوفى عام ٦٢٦ هـ - ١٢٢٩ م وعبد اللطيف البغدادي المتوفى عام ٦٢٩ هـ
- ١٢٣١ م والقزويني ٦٨٢ هـ - ١٢٨٣ م وأبو الفداء ٧٣٢ هـ - ١٣٣١ م
وابن بطوطة ٧٧٩ هـ - ١٣٧٧ م وغيرهم ممن كانوا فيما كتبوا يستقون حقائقهم
من المشاهدة والمعاينة ، ويتحرون في أكثر ما ذكروا الصدق والأمانة .

وهكذا وفق العرب إلى إقامة العلوم الطبيعية قبل أن تنشأ في أوروبا بمئات
السنين ، فاذا كان علم الطبيعة قد نشأ في أوروبا على يد جاليليو + ١٦٤٢
ونيوطن + ١٧٢٧ فقد استقام أمره في علم البصريات أو الضوء عند الحسن بن
الهيثم - المتوفى عام ١٠٢٩ وإذا كان علم الكيمياء يرتد في أوروبا إلى
لافوازية + ١٧٩٤ فقد سبق إلى ابتداعه جابر بن حبان المتوفى عام ٨١٣ م
وإذا كانت نشأة علم التشريح تدين بالفضل إلى فيساليوس + ١٥٦٤ وعلم
الطب إلى پاراسلسوس + ١٥٤١ وعلم الأحياء إلى كلود برنار + ١٨٧٨
فإن مقومات هذه العلوم قد عرفت من قبل عند چالينوس العرب أبي بكر
الرازي المتوفى عام ٩٣٢ وأبقراطهم ابن سينا المتوفى عام ١٠٣٧ وأكبر
جراحهم أبي القاسم الزهراوى المتوفى عام ١٠١٣ وكاشف الدورة الدموية
ابن النفيس المتوفى عام ١٢٨٨ وإذا كان أول رواد علم الفلك في الغرب
هو كوبرنيكوس + ١٥٤٣ ثم جاليليو + ١٦٤٢ فإن نشأة الفلك علما تجريبيا

(١) استخرج المجمع العلمي العراق عام ١٩٥١ خريطة للأدريسي طولها متران
وعرضها متر ، واستخرج كونارد ميلر المذكور خريطة للأدريسي ونشرها باللاتينية
في طبعة ملونة عام ١٩٣١ .

مدين لعلماء العرب من أبي معشر البلخي ٩٩٥ م وابن يونس المصري ١٠٠٨ والبيروني ١٠٤٨ وغير هؤلاء ممن يعدون من ألمع الأسماء في تاريخ العلوم التجريبية ، وهكذا نشأت العلوم الطبيعية عند العرب قبل أن تنشأ عند الغربيين بمئات السنين .

وإذا كانت العلوم الإنسانية قد اتجهت عند الغربيين المحدثين من الطبيعيين إلى اصطناع المناهج التجريبية اقتداء بالعلوم الطبيعية ، فقد بدت هذه الظاهرة من قبل عند بعض مفكرى العرب ، وحسبنا أن نشير إلى المفكر العبقري العربي ابن خلدون ١٤٠٦ واضع علم الاجتماع ومبدعه الحقيقي ، لأنه اتجه إلى دراسة العمران البشرى ونظمه للكشف عن قوانينه وليس ابتغاء اصلاحه ، وأرجع في مقدمته الظواهر الاجتماعية إلى قوانين ثابتة ولم يجعلها وليدة الأهواء والمصادفات ، ولم يردّها إلى إرادة الأفراد ، ولم يعللها بالقوى الخفية أو الغيبية أو نحوها مما لا يدخل في نطاق الدراسة العلمية ولا يعالج بمناهجها ، فقال بالاحتمية Determinism التي تشير إلى وجود علاقات ضرورية ثابتة بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وجعل موضوع هذا العلم الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية ، وفطن إلى أنه أول من كشف علم العمران بالهام من الله ، وسبق في كل هذا فيكو + Vico A ١٧٤٤ الايطالى الذى زعم الايطاليون أنه منشئ علم الاجتماع ، وأجيبست كونت + Comte ١٨٥٧ الذى يقول الفرنسيون - وجمهرة الأوربيين من ورأهم - إنه مبدع هذا العلم لأول مرة في تاريخ البشرية ، بل سبق ابن خلدون العربى منشئ علم الاجتماع المعاصر وهو اميل دوركايم + ١٩١٧ ومدرسته الاجتماعية الفرنسية الحديثة ، وان كنا برغم هذا لا نعثر بين العرب على مدرسة عربية حقيقته واصلت جهود ابن خلدون في ذلك الميدان .



وإذا كانت العلوم عند العرب قد ظلت مذابة في تفكيرهم الفلسفى ، ولم بتخصص في دراسة كل منها طائفة من العلماء ، فقد كان هذا حالها في أوربا حتى مطالع العصور الحديثة ، بل ظل الأمر على هذا حتى بعد

أن وضعت أصول المنهج التجريبي الذي استقل على أساسه العلم الطبيعي عن الفلسفة ، وأصبح موضوعه الامتداد والحركة كما يبدو في المادة أجساما جامدة أو كائنات حية على نحو ما أشرنا من قبل ، وأقامت الفلسفة على دراسة الوجود اللامادي ولواحقه بمناهج عقلية استنباطية ، وحتى بعد أن وضحت هذه التفرقة ظل مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا يطلقون على العلوم الطبيعية الفلسفة الطبيعية أو العلوم الفلسفية ، تميزا لها من سائر صور التفكير الفلسفي ، يبدو هذا عند يكون وديكارب ونيوتن الذي يعد واضع المبادئ الأساسية للعلم الطبيعي ، إذ جعل عنوان كتابه الذي خلد اسمه « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » وكان أول من استخدم لفظ العلم في فرنسا بمعناه التجريبي الحديث « أكاديمية العلوم » التي نشأت عام ١٦٦٦ وفي إنجلترا « المجمع البريطاني لتقدم العلم » وقد نشأ عام ١٨٣١ ، فلم يكن غريبا بعد هذا أن يشتغل بالعلوم الطبيعية من العرب في عصورهم الوسطى فلاسفة ، لأن إطار الفلسفة كان منذ أقدم العصور يشمل كل ألوان المعرفة المنهجية المنظمة .

(ب) العلوم الرياضية في تراث العرب :

إذا كان العلم الطبيعي دراسة وصفية تقريرية تقوم على ملاحظة الوقائع والظواهر المحسوسة لمعرفة الظروف التي توجب وجودها ، والنتائج التي تنشأ عنها ، توطئة للسيطرة عليها والافادة منها ، فإن العلم الرياضي يطلق — في تصور المحدثين من الغربيين — على كل دراسة تصطنع مناهج صورية استنباطية — مقدماتها فروض ومسلمات — وتقصد إلى وضع قوانين الكم ، عددا — كالحساب — أو شكلا — كالهندسة ؛ ولم يفت العرب في عصورهم الوسطى هذا التصور الصوري الرياضي ، وفي ضوءه اخترعوا فروعاً من العلم الرياضي وطوروا فروعاً أخرى ، وكانت أصالتهم في هذا الصدد ماثرة الإعجاب والفخر .

حقيقة إن العرب قد تلقوا تراث أسلافهم من الرياضيين في مصر والهند واليونان ، ولكن الرياضيات تدبّن بشطر كبير من تقدمها لعلماء

العرب ، بل إن بين مؤرخي العلم من الغربيين من يجاهر بأن بعض فروع الرياضيات اختراع عربي

ترجم العرب عام ٧٧٣ م — بتوجيه من الخليفة المنصور — السدهنتا Siddhinta — وهى رسائل هندية فى علم الفلك (١) . . يتحدر تاريخها إلى عام ٤٢٥ ق.م وعن طريقها عرف العرب — فيما يرجع على الظن — الأرقام الهندية التى هذبوها وسلموها إلى أوروبا فعرفت عند الغربيين باسم الأرقام العربية Arabic numerals ، وقد استخدم الخوارزمى المتوفى عام ٨١٣ م هذه الأرقام فى جداوله الرياضية (٢) ، ونشرت له فى روما عام ٨٢٥ م رسالة لاتعرف الا ترجمتها اللاتينية Algoritmi de numero indorum (الخوارزمى عن الأرقام الهندية) — وقد أطلق اسمه (Algorismo, Algoritmus) على الطريقة الحسابية التى تقوم على النظام العشرى : وأسهم الخوارزمى فى تقدم الحساب والجبر بكتابه المنظم المبكر « حساب الجبر والمقابلة » (٣) وقد نقله إلى اللاتينية فى النصف الأول من القرن الثانى عشر ادمار اليانى Adelard of Bath — الذى درس العربية فى مدارس الأندلس — ونشره تحت عنوان الغورتمى نسبة إلى اسم صاحبه العربى ، وترجمة كذلك فى نفس القرنين جبرار الكرىموفى — وكان من الطريف الغريب أن نترجم لفظ « الغورتمى » (أى الخوارزمى) فى العربية باللوغارتمات ! ووجه الأصالة فى هذا الفرع من الرياضيات — الجداول الخوارزمية التى ترجمناها

(١) يقول القفطى « فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية وأن يؤلف منه كتاب تتخذ العرب أصلا فى حركات الكواكب ، فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزائى وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون السندهند الكبير ، وتفسير السندهند باللغة الهندية الدجر الداغر ، وكان أهل ذلك الزمن أكثر من يعلمون به إلى أيام المليفنة المأمون ، فاختصره له أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمى وعمل منه زيجه ببلاد الإسلام »

(٢) يقول القفطى « وما وصل إلينا من علومهم (علوم الهندود حساب العدد الذى بسطه أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمى ، وهو أوجز حساب وأخصره ، وأقرب تكلوا وأسهله مأخذاً ، يشهد للهند بذكاء الخواطر وحسن التوليد وبراعة الاختيار والاختراع » .
(٣) يقول حاجى خليفة « قيل أول من صنف فيه (علم الجبر والمقابلة) الأستاذ أبو جبه

الله محمد بن موسى الخوارزمى وكتابه فيه معروف مشهور » .

خطها باللوغاريتمات — أن صاحبها العالم العربي هو الذى بدأها وهو الذى نهاها ، فلم يشاركه فى وضعها ولا فى تطويرها أحد سواه . وحديثا نشر الدكتوران على مصطفى مشرفة ومحمد مرسى أحمد هذا الكتاب بالقاهرة عام ١٩٣٧ .

وفى عام ٩٧٦ م رأى محمد بن أحمد الخوارزمى فى كتابه مفاتيح العلوم أن العمليات الحسابية إذا خلت من رقم فى مكان العشرات ، تعين وضع دائرة صغيرة حتى تتساوى الصفوف ، وأطلق العرب على هذه الدائرة اسم الصفر — أى خال أو خاو وقد اشتقت منها كلمة Cifra Cifrum فى اللاتينية وحرفت من Cifra إلى Zephyrum واختصرها الطليان إلى Zero — المستخدمة فى الإنجليزية ، وأطلق الفرنسيون لفظ Chiffre على العدد كله ، وبالصفر أمكن فى يسر حل كثير من المعادلات الرياضية من مختلف الدرجات . وأصبح من الميسور أن تتقدم العلوم الرياضية بهذا الصفر الذى عده جمهرة المؤرخين من أهم فتوحات العلم .

وبدين علم الجبر باسمه إلى العرب . فهم أول من أطلق عليه اسمه . ولا يزال الفرنجة يحتفظون حتى اليوم باسمه العربى Algebra . وقد كانوا أول من كتب فيه على نهج علمى ، وفى كتاب الخوارزمى السالف الذكر توجد أصول هذا العلم ومقوماته . كما توجد أقدم جداول حساب المثلثات ، والخوارزمى هو صاحب الحلول التحليلية والهندسية لمعادلات الدرجة الثانية . وقد عولت الجامعات الأوربية على كتابه فى الجبر والمقابلة حتى القرن السادس عشر ، وعنه عرفت كلمة الجبر فى اللغات الأوربية .

وزاد نصير الدين الطوسى المتوفى عام ٦٧٣ هـ — ١٧٤ فوضع كتابا — ضاع أصله — تحت العنوان نفسه ، وتوصل علماء العرب فى هذا المجال إلى حلول للمعادلات — جبرية وهندسية — وهذا هو استخدام الرموز التى كلف بها المحدثون من الرياضيين الغربيين ، تفاديا للغموض وتحقيقا للدقة .

... وكان للعالم العربى ثابت بن قرة المتوفى عام ٩٠٠ - الفضل فى ابتداء علم التفاضل والتكامل Calculus وأسهم معه فى هذا الفضل المفكر

العربي أبو الوفا محمد البوزجاني ، المتوفى عام ٣٨٧ هـ - م ٩٩٨ وقد كان لهذا العلم تأثيره الملحوظ في تقدم الرياضة والطبيعة في عصرنا الحاضر .

ويدين علم حساب المثلثات Trigonometry بوجوده لرياضي العرب ، فهم أول من أقامه علما مستقلا عن علم الفلك ، بعد أن كان مجرد معلومات تخدم الفلك وأرصاده ، وبفضل قوانين هذا العلم تقدمت بحوث الهندسة والمساحة والطبيعة ، ولعل البيروني هو أول رواد هذا الفرع من الرياضيات ، فقد وضع التحليلات المثلثة الزوايا مكان المربعة الزوايا لبطليموس ، وأدخل خطوط التماس ، ووضع النسب الحسائية المثلثة على النحو الذي تعرف به اليوم ، وكان نصير الدين الطوسي السالف الذكر أول من كتب بالتفصيل في حساب المثلثات مستعينا بما أسهم به قبله ثابت بن قرة والبوزجاني ، وقد نقل إلى اللاتينية كتاب الشكل القطاع وكان له تأثيره في دراسات الأوربيين ، كما كان للبناني الفضل في تطوير هذا العلم لأنه استبدل بالمربعات المثلثات في حل المسائل ، وبالقوس جيب الزاوية ، وصاغ النسب الصياغة التي يستخدمها الرياضيون الآن .

ومن دلالات الأصالة في التفكير الرياضي العربي أن العرب قد استعانوا في المسائل الهندسية بالجبر ، كما استعانوا في المسائل الجبرية بالهندسة ، فوفقوا بهذا إلى وضع أصول الهندسة التحليلية التي تعزى نشأتها في أوروبا إبان العصر الحديث إلى ديكارت + ١٦٥٠ م ، حقيقة أن العرب قد استعانوا في الهندسة بكتاب الأصول لأقليدس + ٢٧٥ ق.م - وقد سماه العرب بالأسطقسات أي الأركان أو الأصول فيما يقول القفطي - وهو الذي ظل المثل الأعلى للتفكير الهندسي حتى في أوروبا عشرين قرنا من الزمان ، ولكن العرب قد أدخلوا إلى الهندسة قضايا جديدة كان يجهلها القدماء ، وقد زادوا فطبّقوا الهندسة على المنطق ، واستخدموا طرقها في بحوث الضوء وحل الكثير من قضاياها ، وفي هذا خاصة بدت أصالة ابن الهيثم في علم الضوء ، بل إن أوروبا لم تعرف حتى عام ١٥٨٣ هندسة اقليدس إلا عن طريق الكتب العربية التي ترجمت إلى اللاتينية .

وقد درس العرب الأعداد وخواصها ، والمتواليات العددية والهندسية ووضعوا قوانينها ، وقسموا المعادلات إلى ست قدموا لكل منها حلا ووقفوا في حل الكثير من معادلات الدرجة الثانية والثالثة بطرق هندسية ... وكانوا بحق السياقين في مجال الرياضيات في عصور غطت فيها أوربا في سبات عميق ، ومن أجل هذا ذهب مؤرخو الرياضيات من الغربيين إلى أن العرب — لا اليونان — هم أساتذة الرياضيين في عصر الحضارة الأوربية الحديثة

(٤) الفلسفة وعالمها في تراث العرب :

أشرنا ونحن بصدد التعليق على الحملة الجائرة التي شنها على الفكر العربي خصومه ، إلى أن بين أصحاب هذه الحملة من اعترف بأن في الفلسفة العربية وجوها من الطرافة والأصالة . وأن العرب حين نقلوا إلى لغتهم تراث الفلسفات القديمة ، لم يكونوا مجرد نقله ولا مجرد حراس أخلصوا في صيانة هذا التراث من الضياع في عصور البداوة والتخلف ، وإنما تفادوا في شروحهم وتعليقاتهم نقص الفلسفات القديمة وقصورها ، بل كان لهذه الفلسفة الإسلامية العربية شخصيتها المستقلة التي تميز موضوعاتها ومناهج بحثها . وقد كان أعلامها وهم في غمرة محاولتهم التوفيق بين الوحي والعقل أو الشريعة والحكمة ، أو الدين والفلسفة . يواجهون مشكلات جديدة لم تفرض نفسها على أسلافهم . كان عليهم أن يواجهوا مشكلة الخلق والالوهية والبعث ، والعلاقة بين الخالق والمخلوق ، ومشكلة الوحي الإلهي وموضوع النبوة ومعضلة النفس وخلودها ونحو ذلك مما لا نظير له في الفلسفات القديمة التي لم يقدر لها أن تعيش في إطار ديني كالدين الإسلامي ، وقد حرص فلاسفة العرب على أن يثبتوا أن الوحي حق والعقل حق ، وأنهما مختلفان منهجا ويلتقيان في نهاية الأمر ... وفي ضوء هذا كله نشأت هذه الفلسفة عن المحيط الروحي والاجتماعي الذي نبتت فيه ... وذلك كله برغم أنها شاركت سابقاتها من الفلسفات القديمة في معالجة الموضوعات التقليدية القديمة من البحث الأنطولوجي في الوجود ولواحقه ، والابستمولوجي في نظرية المعرفة وأدوات العلم بالحقائق ، والاكسيولوجي في قيم الحق والخير

والسعادة ونحوها من موضوعات تقليدية ، ولكنها اتفردت برغم هذا بالبحث في مشكلات كانت وليدة المجتمع الإسلامى العربى .

وفى ظل التفكير الفلسفى الإسلامى نشأ علم الكلام الذى يبحث فى العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية ويرد على مخالفيها ويدفع عنها الشبه ، وهو يستند إلى العقل والنقل معا ، والأصل فيه أن يسلم المتكلم بقواعد الإيمان كما وردت فى الكتاب ، ثم يأخذ فى التدليل على صحتها بالعقل ، وتنفيذ الشبه التى تحوم حولها بالمنطق ، فموضوعه — فيما يقول ابن خلدون — هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية .

وقد تأثر الكلام بالفلسفة ، وفطن إلى اتصاله بها مؤرخو العقائد من المسلمين من أمثال ابن خلدون والبيضاوى وعصم الدين الأيجى ، ورأى الباحثون من الغربيين من أمثال المستشرقين « تمان » Tennemann وريتير H. Ritter أن يضيفوا المتكلمين إلى فرق الفلاسفة ، بل ذهب ريتير وهاربروخر Haarbruecher — فى مقدمة ترجمته للملل والنحل للشهرستانى — إلى أن مذاهب المتكلمين تمثل الفلسفة العربية الصحيحة ، وتحدث عن أصالة النظر الفعلى عند المتكلمين أمثال رينان Renan وشمولدرز Schmolders

وتأثر بالفلسفة التصوف الإسلامى ، وهو فى الأصل عكوف على العبادة وانقطاع إلى الله وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، وزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه — فيما قال ابن خلدون من قبل — بدأ تجربة روحية يعيشها الصوفى بشعوره ووجدانه ، لكن بعض الصوفية قد اتجهوا منذ القرن الثالث للهجرة — التاسع للميلاد — إلى تفسير التجربة وتأويلها ، ففلسفوها بالحدس أو الكشف ، فنشأت نظريات صوفية فلسفية فى الوجود والمعرفة تنكر لها أهل السلف ، وتصدى لابطالها الاشاعرة .

وإذا كان الكلام يتزع إلى إلباس العقيدة الدينية ثوبا عقليا ، بل يعتمد إلى إقامتها على أساس من النظر العقلى ، فإن العصوف يتزع إلى تذوق

العقيدة عن طريق القلب ، ولا يميل إلى البحث فيها بمناهج العقل ، أنه يهدف إلى تذوقها بنور يشرق في النفس من مصدر وراء العقل فيما يقول المستشرق الهولندي دي بوير

وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، وأهل الكلام يرون أن العلم تفقه ، وأن الطريق إلى معرفة الله إنما يكون بالنظر العقلي والنص الديني ، والفلاسفة يردون معرفة الحقائق إلى العقل ، فإن الصوفية يرون أن العلم اليقيني إنما يجيء عن طريق الكشف (أو الحدس أو الذوق أو العيان الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة وأهل الكلام » وأن ذلك إنما يكون « بتقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله » . فيما يقول الغزالي .

وفي ظل هذا نشأت في التصوف نظريات فلسفية في مقدمتها نظرية الفناء عند ذي النون المصري — وهي محو النفس الانسانية بآثارها وصفاتها — ونظرية الاتحاد — اتحاد الإنسان بالله — فيما قال أبو يزيد البسطامي ، ونظرية الحلول — حلول الله في مخلوقاته — فيما قال الحلاج ، ونظرية وحدة الوجود — فيما قال ابن عربي ، وقد طالب الغزالي بجعل الإيمان — لا التفلسف — طريقا إلى الله .

وفي كل هذا — فلسفة وكلاما وتصوفا — طرافة وأصالة لا تخفى ، ومرد هذا إلى أن هذه المجالات وليدة بيئتها وظروفها ، والبحث فيها تقوم به عقول متفتحة ناضجة ، بمناهج سليمة .

حسبنا هذا إشارة خاطفة إلى تراث الفكر العربي في مجالات العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، ولا بأس من أن نخفل الحديث عن العلوم النقلية — الدينية — من فقه وحديث وتفسير ... وعن العلوم البيانية واللغوية من أدب ونحو ولغة ... فقد أفاض في مجالاتها الباحثون من قبل ، إلى جانب أن الوقوف عندها يخرجنا عن منهج البحث الذي توخيناه في هذه الدراسة .

عوامل اليقظة العلمية ومظاهرها :

تضافرت على اقامة هذه النهضة العلمية عند العرب في العصور الوسطى عوامل شتى ، كان الكثير منها من أسباب النهضة ومسبباتها معا ، أثرت فيها وتأثرت بها ونشأت عن هذا التفاعل تلك اليقظة التي استرعت أنظار الباحثين ، وقد كان في مقدمة هذه العوامل كفالة حرية الفكر لأهل العلم ، ورخاء الدولة العربية وحرص الخلفاء والأمراء على تقدير العلم ورعاية أهله ، يؤيدهم في ذلك دين سمح كريم يكفل حتى لغير من يدينون به حرية الرأي ، وفي ظل هذا كله تسنى للخلفاء وكبار رجالات الدولة أن يستقدموا إليهم مشاهير العلماء والمفكرين من كل ملة وجنس ، وأن يجزلوا لهم العطاء ، وأن ينفقوا في منحاء على البعثات التي تطلب المخطوطات في مظانها المختلفة ، والمترجمين الذين ينهضون بنقلها إلى لغة الضاد ، حتى انتقل إلى العربية تراث الأمم القديمة المتحضرة ، وكان نواة التفكير العلمي الأصيل في تراث العرب ، وتيسر مع هذا ان تقام المكتبات التي تزخر بآلاف المخطوطات ، وأن يسود جو علمي خليق بالتقدير ، واستيفاء للصورة التي كان عليها العلم العربي في عصر الاسلام الذهبي ، نقف عند أهم هذه العوامل :

١ - كفالة حرية التفكير لأهل العلم :

حين هبت أوروبا باليقظة أواخر العصر المدرسي وأوائل عصر النهضة كانت محاكم التفتيش تطارد المارقين من الدين ، ودخل في زمرة المارقين أهل العلم وأحرار الفكر على نحو مروع فصلنا الحديث عنه في كتاب سابق (١) . أما الدولة العربية في العصور الوسطى فقد أطلقت الحرية للعلم وكفلت لأهله الأمان ، أن نظرية دوران الأرض - على سبيل المثال - قد حوريت في أوروبا منذ أن نادى بها جاليليو Galileo وقدم بسببها لأول محاكمة عام ١٦١٠ وطورد أتباعه حتى سلم الديوان المقدس بصحة النظرية عام ١٨٣٠ م وقد كانت هذه النظرية موضع أخذ ورد عند

(١) هو كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ القاهرة ١٩٥٨

علماء العرب في العصور الوسطى ، ولا نعرف أحدا منهم أضر بسبب تأييده أو معارضته لها . ومثال هذا يقال في كثير من نظريات العلم التي عرفت في تلك العصور .

وفي الفلسفة شن الغزالي في تهافت الفلاسفة حملته على ابن سينا وغيره من أهل الفلسفة ، وتصدى ابن رشد في تهافت التهافت لابطال حملته ، كان هذا مصارعة فكر لفكر ، ومقارعة حجة بحجة ، وليس صحيحا أن حملة الغزالي هي التي أدت إلى ركود الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي ، فالمسئول الأول عن هذا الركود هو الغزو التركي (السلجوقي) الذي جاء يحمل في ركابه البداوة والتخلف والجهالة - (وقد كان عام ١٠٥٥ وكان موت الغزالي عام ١١١١ م) وكانت القاضية بعد هذا بسقوط بغداد في يد المغول عام ١٢٥٨ م .

وما من شك في أن أفراداً من أهل العلم والفكر من العرب قد تعرضوا لمحن عكرت عليهم صفو الحياة ، ولكن هذه المحن كانت مرهونة بظروفها ولم تكن وليدة سياسة منظمة في مطاردة العلماء وأحرار الفكر ، فعالمنا حين ابن اسحاق + ٢٦٤ هـ - ٨٧٧ م قد أضرت به وشاية الحاقدين من منافسيه ، فاذا تبين الخليفة براءته أنزل بخصومه عقابا شديدا ، وأجزل لحنين العطاء لقاء ما عانى في محنته . وفيلسوفنا ابن رشد تعرض لمحنة صدر أثناءها منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة وإحراق كتبها ، وكان هذا بسبب الحقد والتنافس ، لكن الخليفة قد عاد وعفى عن ابن رشد وصحبه ، ورضى عن الفلسفة وألغى الأمر بتحريم الاشتغال بها . وحتى في مجال التفكير الديني لم يكن من الممكن أن ينتهي الجدل في خلق القرآن إلى اضطهاد ومحنة ، لو لم يتدخل الحاكم السياسي لنصرة فريق على فريق . وقبل هذا كان مصرع الحلاج بسبب أحوال السياسة والأحقاد ، وقد صدق نيكلسون Nickolson حين قال إن موقف المسلمين من أمثال أبي يزيد البسطامي الذي قال : سبحاني . (معبرا عن مذهبه في الاتحاد) أو الحلاج الذي قال : أنا الحق (معبرا عن مذهبه في الحلول) أو ابن الفارض الذي قال : أنا هي (الذات الالهية) أو ابن عربي الذي وحد في مذهبه في وحدة الوجود بين

الخالق والمخلوق ... كان موقف المسلمين من هؤلاء الصوفية مشبعا في العادة بروح التسامح .

وكان من الدلالات التي تشهد بكفالة الحرية الفكرية في الدولة العربية شيوع التسامح الديني في عصر ناءت فيه البشرية بأعباء التعصب ، وقد استرعت هذه الظاهرة انظار الباحثين من الغربيين ، وسنعود إلى الحديث عن مكان غير المسلمين من العلماء في دولة العرب ، فهو وحده يكفي دليلا على مدى حرية الفكر التي كفلتها الدولة لأهل العلم .

٢ - رخاء الدولة العربية :

إن ازدهار العلم يقتضى رخاء ماديا يمكن الدولة والموسرين من أبنائها من كفالة أسباب الحياة الكريمة للعلماء ، وتهيئة الجو الصالح لدراساتهم ، ووضع مصادر العلم ومقتضياته تحت أيديهم ، حقيقة إن قيمة المال تكون على قدر نشاط الإنسان الذي يقوم باستغلاله ، لكن الإنسان يحتاج إلى المال لتحقيق مطامحه ، ولهذا نلاحظ أن انهيار الحضارة الأوربية القديمة — بعد سقوط روما في أيدي القبائل الجرمانية أواخر القرن الخامس — قد اقترن بأمور منها إهمال الزراعة والصناعة وكساد التجارة وتدهور الانتاج وشيوع الفقر ؛ بينما كان من عوامل النهضة في إيطاليا ، رواج التجارة ونمو الثروة منذ قيام الحروب الصليبية أواخر القرن الحادى عشر ، إذ أصبحت إيطاليا وسيطا تجاريا بين الشرق والغرب ونشأت في القرن الثالث عشر مراكز تجارية هامة في كثير من الدول الأوربية ، فأثرت أوروبا ثراء مكنها من رعاية العلم وكفالة الحياة الكريمة لأهله ، ومن هنا قال مؤرخوها إن زيت التجارة قد أشعل مصباح الحضارة !

وكذلك كان الحال في دولة العرب في عصر الاسلام الذهبى ، فان الرخاء قد ساعد خلفاءها والموسرين من أهلها على أن يجذبوا العلماء إلى قصورهم ، وأن يتعهدوهم بالرعاية والتكريم ، وإن يوفدوا البعثات لجمع المخطوطات من مظاهها المختلفة ، وأن يكلوا ترجمتها إلى أقدر المثقفين على الترجمة حتى انتقل تراث الفكر في الأمم القديمة إلى لغة العرب ، وأن

ينشئوا المكتبات التي تزخر بالآلاف الكتب ... وغير هذا مما سيرد متناثرا في حديثنا التالي ، ومنرى أن شواهد الرخاء والسخاء مع العلماء تشير الدهشة وتفوق التصور ؛ وقد ساعد على هذا أن وظيفة الحكومات في ذلك العصر كانت لا تتجاوز حفظ الأمن الداخلى ، وصد الغزو الخارجى ، ولم يكن من عملها تنمية موارد الدولة لرفع مستوى المعيشة ، بمشروعات تستهلك الكثير من مواردها لكفالة الحياة الكريمة لكل مواطن — كما هو الحال في عصرنا الحاضر

٣ — تقدير الدولة للعلم وأهله :

كان من أعظم مفاخر الخلفاء والأمراء أن يضم بلاطهم أهل العلم ورجالات الفكر ، وأن يغدقوا عليهم في سخاء ، ومن دلالات هذه الظاهرة أن كان حنين بن اسحاق شيخ المترجمين — يتقاضى من المأمون وزن الكتب التي يترجمها ذهباً . وكان — من فرط جشعه — يكتب ترجماته على ورق سميك ثقيل الوزن ، ويكبر الحروف ويوسع ما بين الأسطر حتى تعظم مكافأته من الذهب ! ومن ذلك أن السلطان مسعود الغزنوى قد أرسل إلى البيرونى ثلاثة جمال تنوء بأحمالها من الفضة ، مكافأة له على كتابه « القانون المسعودى » — وإن كان البيرونى قد رد الهدية إلى صاحبها معتذرا عن قبولها بقوله : إنما يخدم العلم للعلم وليس للمال !

وقد احتجم المتوكل يوما بغير إذن طبيه ابن الطيفورى ، فلما غضب الطبيب استرضاه الخليفة بثلاثة آلاف دينار وضيعة تغل في العام خمسين ألف درهم !

ومثل هذه الشواهد في تاريخ الفكر العربى كثير ، وقد أثار هذا انتباه الغربيين من الباحثين : فذكروا أن أحد خلفاء بنى العباس قد هدد بالحرب قيصر الروم إذا لم يأذن لعالم رياضى مشهور بأن يقوم بالتدريس في بغداد . ورووا أن محمود الغزنوى قد أرسل إلى صهره شاه خوارزم

ليوفد إليه من بلاطه أعلام المفكرين وفي مقدمتهم البيروني — وهو من أشهر أعلام العرب في الفلك — وابن سينا — أكبر فلاسفة الاسلام — وخشى ابن سينا أن يوقع به الغزنوي شراً لما كان يشاع عن ضعف عقيدته ، ففر إلى الصحراء حتى بلغ جرجان وعين في بلاط قابوس ، فأمر الغزنوي بأن تنشر في بلاد فارس صورة ابن سينا ، ورصد لمن يقبض عليه جائزة سخية (١) بل ليس أدل على تقدير الدولة للعلماء من المكانة المرموقة التي احتلها غير المسلمين من العلماء ، وهذه ظاهرة تستحق أن نقف عندها قليلاً :

مكان غير المسلمين من العلماء في دولة العرب :

كان يقف وراء اليقظة العلمية دين انساني سمح يدعو إلى النظر العقلي المتحرر ، ويوصي بتوخى العدالة والتسامح حتى في معاملة من لا يدينون به ، إذ كانوا متى دفعوا الجزية تسنى لهم أن يبقوا في دولة الاسلام على دينهم ، أحراراً في تفكيرهم ومعتقداتهم ، آمنين على أنفسهم وما ملكوا ، فلم يكن بدعاً أن يقيم في ظلهم أهل العلم من المسيحيين واليهود والصابئة ومن إليهم في حرية وأمن وتوقير ، يقول تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٢) .

وفي ظل هذه الساحة عاشت تقاليد الاسلام في دولة العرب ، منذ أن واعد رسول الله اليهود وعاهدهم وأقرهم على أموالهم وحريتهم في الرأي والعقيدة ، ومنذ أن كتب عمر بن الخطاب — الذي اتهم بالتشدد مع الذميين — وثيقته التي أمن فيها المسيحيين من أهل ايلياء ، وكفل لهم حرية

(١) وفي مصادر أخرى أن ابن سينا كان قد غادر خوارزم قبل أن يبلغها رسل الغزنوي .

(٢) البقرة آية ٦٢ — في تفسير الطبري أن من صدق رسول الله واليهود والمسيحيين والصابئة

(وهم الذين يعبدون الملائكة ، وقيل من لا دين لهم ، وقيل من يؤمنون بالله واحد وليس لهم كتاب ولا نبي) أولئك جميعاً لهم ثواب عملهم الصالح عند ربهم ، ولا خوف عليهم من أهوال البعث ، ولا هم يحزنون على ما خلفوا من الدنيا — أما قوله تعالى : (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) فينصرف إلى المسلمين الذين ولدوا في الاسلام أو آمنوا به ثم اتبعوا غير الاسلام ديناً :

العقيدة والإقامة في نص الصلح الذي عقده مع صفرنيوس أسقف بيت المقدس ؛ وهكذا عاش في دولة الاسلام حملة العلم من الذميين وغيرهم ، يهودا كانوا أو مسيحيين أو صابئة أو غير هؤلاء جميعا في رعاية الخلفاء وأهل اليسار ، مكفولي الأمن وحرية الرأي والعقيدة ، بل نالوا عند الخلفاء حظوة رفعت الكثيرين منهم إلى أعلى المناصب ، وكفلت لبعضهم من النفوذ ما جعلهم يأخذون مكان الخليفة في إدارة شئون الدولة ، وكانت لهم الصدارة دون الأمراء والوزراء أحيانا ، بل كان بين الخلفاء من يجاهر بأن العلماء — من هؤلاء الذميين واللادينيين — أرفع مكانة من الخلفاء أنفسهم ! وتبهاً لبعضهم كسب مادي مرموق أتاح لهم حياة ترف رفعهم فوق سائر الناس ، في وقت عانى النفاقة فيه أقرانهم من علماء المسلمين !

فمن دلالات هذه الظاهرة أن يكثر الرشيد من الدعاء وهو بمكة لطيبه النصراني « جبريل بن بختيشوع » فينكر عليه ذلك بنو هاشم ، فيقول لهم ان صلاح بدني وقوامه به ، وصلاح المسلمين بي ، فصلاحهم بصلاحه وبقائه . فيذعنون لما يسمعون ! بل تجاوز هذا العطف حده حتى أن الخليفة المنصور حين رأى طيبه المسيحي جورجيس قد شحب وجهه بعد إقامته في بغداد ، رد ذلك إلى امتناعه عن الشراب المسكر في عاصمة الاسلام ، وأمر بأن يقدم له الشراب المحرم شرعا ...!! وفعل ذلك مع أكثر أطبائه من غير المسلمين ! بل إن الخليفة المعتصم قد اشتد به الحزن على موت طيبه المسيحي سلمويه بن بنان فبكاه وكف عن الطعام يوم مماته ، وأمر بأن يصلى عليه بالشمع والبخور في زى النصراني الكامل ... ومثل هذا في تاريخ خلفاء الاسلام كثير .

بل ارتفع غير المسلمين من العلماء إلى أعلى مناصب الدولة ، واستشارهم الخلفاء في الشئون السياسية والإدارية ، بل اذنوا لهم في التوقيع عليها أحيانا ، فكان المعتصم إذا تلقى كتابا يتطلب توقيعات طلب إلى طيبه سلمويه (الذي كان يناديه بأبي) أن ينوب عنه في توقيع الكتاب ! بل كان سلمويه

يتصدى للرد بتوقيعه على أمراء الدولة وقادة جيشها ، وزاد الخليفة فجعل شقيق طبيبه « ابراهيم بن بنان — خازن بيت المال عند المسلمين ، وضم خاتمه إلى خاتم الخليفة .. ! وقد طلب أهل خراسان إلى المنصور أن تكون البيعة لابنه المهدي ، فلم يبت في الأمر إلا بعد استشارة طبيبه « فرات » . وكان الرشيد يقول لأصحابه : من كانت له حاجة فليخاطب في شأنها جبريل ، فإني أجيبه إلى كل ما يطلب .

بل كان الأطباء يجلسون مع الخلفاء على السدة ، وقد بقف دونهم الأمراء والوزراء ، فإذا ركبوا كانت مواكب أولئك كمواكب هؤلاء . بل بلغ الأمر بالخليفة المعتضد بالله أن كان يسير في بستان داره ذات يوم ، فاتكأ على يد طبيبه « ثابت بن قره » ثم جذبها بشدة حتى فزع ثابت ، فقال له الخليفة : يا أبا الحسن : سهوت ووضعت يدي على يدك ، واستندت عليها ، وما هكذا يجب أن يكون ، فإن العلماء يعلون ولا يُعلون^(١) .

وربما قيل إن المبالغة في عطف الخلفاء على غير المسلمين من العلماء قد تجاوزت حدها ، ولكن كل ما قيل ، وما يمكن أن يقال في هذا الصدد لا يمنع القول بأن استقرار تاريخ البشرية لا يعرف لمثل هذا التسامح والتعاطف نظيراً .

وفي ظل هذه السماحة أصاب غير المسلمين من الأطباء خاصة أرباحاً طائلة لم تنهأ لواحد من معاصريهم من المسلمين ، أجزل لهم الخلفاء العطاء ، وأجروا عليهم الرواتب والأرزاق ، وأغرقوهم بالمنح والعطايا ، فالأماون يصدر أمراً يوجب به على كل من وكل إليه عمل ألا يشرع في مزاولته إلا بعد أن يلتق طبيبه « جبرائيل » ويكرمه .. ! ويمنح حنين بن اسحاق وزن ما يترجم ذهباً — على نحو ما أشرنا من قبل — وقضى بختيشوع في خدمة الرشيد

(١) يذكرنا هذا بما يحكيه عالم الفلك البيروني من أن خوارزمشاه قد طلب البيروني منادياً عليه ، فلما تمهل ، أسرع هذا بحصانه حتى بلغ باب حجرته وهم بأن يترجل ، فأقسم البيروني أغلظ الإيمان ألا يفعل ، فقال خوارزمشاه : « العلم من أشرف الولايات يأتيه كل الوري ولا يأتي » وزاد فقال لولا الرسوم الدنيوية ما استدعيتك ، فالعلم يعلو ولا يعلى .

والمأمون ثلاثة وعشرين عاما جمع خلالها ثروة تقدر بثمانية وثمانين مليون درهم (١) وكان كثيرا ما يقول هذا الطبيب للمأمون : هذه الثروة لم آخذها منك ولا من أبائك ، وإنما أفدتها من يحيى بن خالد (البرمكى) وولده . وكثيرا ما كان الخلفاء يقطعون أطباءهم ضياعا واسعة تدر عليهم الأموال الطائلة ، وكانوا إذا وكلوا إليهم أعمالا مختلفة ، عينوا لهم راتبا لكل منها ، حتى كان الطبيب كثيرا ما يجمع بين عدة رواتب .

بل لقي غير المسلمين من العلماء هذا التقدير بين خهرة الناس ، فتهيأت للأطباء منهم ثروات في زمن كسدت فيه حال أطباء المسلمين ، وقد روى الجافظ في البخلاء أن الطبيب أسد بن جاني سئل عن كساد حاله ، برغم فشو الأمراض من ناحية ، وبرغم ما تهيأ له من علم وصبر وبيان ومعرفة من ناحية أخرى ، فأخذ يعدد أسباب كساد حاله فإذا أولها أنه مسلم ، وثانيها أن اسمه أسد وكان ينبغي أن يكون صليبا وجبرائيل ويوحنا وبيرا ، وثالثها أن كنيته أبو الحارث وكان ينبغي أن تكون أبا عيسى وأبا زكريا وأبا إبراهيم ، ورابعها أنه يرتدى لباسا من القطن الأبيض ، وكان ينبغي أن يكون من الحرير الأسود — والحرير مكروه عند مسلمي العصر — وخامسها أن لغته العربية وكان ينبغي أن تكون لغة أهل جند يسابور — أشهر مستشفيات ذلك العصر .

هكذا حرص الخلفاء والأمراء على اجتذاب العلماء من كل الملل إلى بلاطهم ، وأجزلوا لهم العطاء وتولواهم بالرعاية والتقدير ، وتكريما للعلم وأهله احتل غير المسلمين منهم مكانا مرموقا في الدولة العربية الإسلامية ، ومع استثناء بضعة أحداث مرهونة بظروفها كفل لهم نظام الحكم الأمن والاستقرار وحقق لهم حرية الرأي والاعتقاد ... فكان هذا من أسباب

(١) يقدرها فون كريمير Von Kremer - فيما يروى براون Browne - بنحو مليونين ونصف مليون من الجنيهات الانجليزية - قبل تخفيض نوفمبر ١٩٦٧ - ويقول لين يول Lane-Poole إنها تعادل مليوناً وثمانمائة وخمسة وسبعين ألف جنيه - ويقدرها ول دبورنت W. Durant بنحو سبعة ملايين ومائة ألف وأربعة دولارات أمريكية : وهي ثروة يتعذر جمعها على أي طبيب معاصر في أغنى الدول وقد قدرت ثروة الطبيب يوحنا بن ماسويه - ٨٢٧ م بمليون درهم .

اليقظة العقلية التي استرعت أنظار مؤرخي الفكر من الغربيين على نحو ما سنعرف بعد قليل .

وإذا نحن وازنا بين حال غير المسلمين في دولة العرب الإسلامية ، وحال غير المسيحيين في أوروبا المسيحية إبان العصر نفسه ، انتابتنا الدهشة وتولانا الاعجاب بهؤلاء العرب ، يقول « ميتس » Metz في تأريخه للحضارة الإسلامية في أوج مجدها : إن الدولة الإسلامية تتميز من دول أوروبا المسيحية في العصور الوسطى بأن جمهورا غفيرا من غير المسلمين كانوا يقيمون في الأولى على غير الحال في الثانية ، وأن الكنائس والبيع كانت تقوم في الدولة الإسلامية وكأنها لا تخضع لسلطان الحكومة -العربية- ولا تكون جزءا من الدولة ، وكانت تستند في ذلك إلى عهود أكسبتها امتيازات وحقوقا ، وقد قضت الضرورة بأن يقيم اليهود والمسيحيون مع المسلمين في بلاد الإسلام ، فأعان هذا على خلق جو من التسامح لم تعرفه أوروبا طوال العصور الوسطى ، فكان اليهودي والنصراني يقيم على دينه مكفول الحرية الا متى أسلم ثم ارتد ، فانه عندئذ يعرض نفسه للقتل .

وعلى غير هذه الحال كانت أوروبا المسيحية مع غير المسلمين في تلك العصور ، ناصبت اليهود العداء حتى عاشوا في عزلة بغضين محقرين ، فلجأوا إلى التصوف والخرافات ، وراحوا يمتنون أنفسهم بمجيء مسيح يتقدم من شر ما هم فيه ، وتلك ظروف لا ينشأ فيها علم ولا تقوم فلسفة - فيما لاحظ مؤرخ الحضارة ول ديورنت W. Durant من أجل هذا لا يعدو الحق من يقول إن العلوم الطبيعية والفلسفية لا وجود لها في حياة اليهود - منذ مطلع القرن الثاني حتى أواخر القرن الثالث عشر لميلاد المسيح - إلا في بلاد الإسلام ، ففي ظل سماحته ورعاية خلفائه نبغ اليهود حتى بلغوا الذروة فيما يقول مؤرخ العلم جورج سارتون G. Sarton ولم يكن حال العرب مع حكام أوروبا بأحسن حالا ، وليس أدل على هذا مما كان في بلاد الأندلس أيام حكم العرب وبعد أن دالت دولتهم على يد

حكام كانوا يدينون بالمسيحية (١) — دين المحبة والرحمة (٢) .

ومن دلالات التقدير الذى أسبغته الدولة على العلم ، حرصها على البحث عن المخطوطات فى مظانها المختلفة ، والاشراف على نقلها إلى العربية على يد أقدر المترجمين بها ، وإنشاء المكتبات التى تزخر بآلاف الكتب فى حواضر الإسلام المختلفة ، والإنفاق على ذلك كله فى سناء لا يعرف حدا ، فتلفت لبيان ذلك :

جمع المخطوطات :

جد الخلفاء والأمراء وأهل اليسار فى جمع المخطوطات من شتى بقاع العالم المتحضر ، وكان العرب فى بعض الأحيان إذا فتحوا بلدا نقلوا إلى عاصمة ملكهم كل ما فيه من مخطوطات ، كما حدث عند ما فتح الرشيد عمورية وأنقره وغيرهما من بلاد الروم وعهد بترجمتها إلى يوحنا بن ماسويه .

وبلغ من حرص الخلفاء على اقتناء المخطوطات أن كان الحصول عليها فى بعض الأحيان من شروط الصلح — كما حدث فى معاهدة الصلح التى عقدت بين المأمون وامبراطور الروم ميشيل الثالث ، إذ نصت المعاهدة على أن يهب الأمبراطور للعرب مكتبة القسطنطينية التى تحوى ذخائر نادرة بلغت مائة ألف مجلد . بل أن الخليفة قد أرسل الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم فى بعثة جمعت ما تخبرته من هذه الكتب ، وعهد إلى أعضاء البعثة نقلها إلى العربية ، وفعل المأمون ما يشبه ذلك مع حاكم صقلية المسيحي ، فطالبه بأن ينقل إليه مكتبة صقلية الغنية

(١) سمح حكام العرب فى أسبانيا — للأساقفة بعقد مؤتمرات دينية (كؤتمر اشبيلية عام ٧٨٢ م ومؤتمر قرطبة عام ٨٧٢ . . . فلما دالت دولتهم بعد نحو ثمانية قرون من التسامح لى العرب من صنوف الوحشية والعنت فوق ما يتصور العقل ، ولديوان التحقيق Inquisition قصة دامية لا مجال الآن للحديث عنها .

(٢) المسيحية بريئة من وحشية هؤلاء الحكام ، يقول المسيح فى عظته لحواريه على الجبل : . . . أحبوا أعداءكم باركوا لاعنيكم ، أحسنوا إلى مبغضيكم ، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ، لكي تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات . . .

بذخائرها العلمية النادرة ، وتردد الحاكم أول الأمر ثم استشار رجال بلاطه فقال له المطران : أرسلها إليه فوالله ما دخلت هذه العلوم أمة إلا أفسدتها ! واغتبط المأمون بذلك وجعل سهل بن هارون خازنا لها .

وعرف عن الخلفاء هذا الشغف بجمع المخطوطات ، فكان يقدمها إليهم هدية كل من يريد ان يرضاهم أو يتودد إليهم — كما حدث حين أرسل أمراطور القسطنطينية مجموعة مخطوطات إلى الخليفة الأندلسي ليستعين به على الخليفة في بغداد .

وكان المشتغلون بالعلم من ناحية ، والخلفاء وأهل اليسار من ناحية أخرى يحرصون على البحث عن المخطوطات في مظانها المختلفة ، فمن ذلك أن حنين بن إسحاق أخذ يبحث عن كتاب البرهان لجالينوس في أرجاء العراق وسوريا وفلسطين والقاهرة والاسكندرية حتى ظفر بما يقرب من نصفه ، وأرسل الحكم الثاني في بلاد الأندلس إبان القرن العاشر إلى كل بقاع العالم الإسلامي مندوبين يبتاعون أو ينسخون ما يجدونه من كتب ، فهبأت له بذلك مكتبة تحوى أربعمئة ألف مجلد ، وكان الخلفاء وكبار رجال البلاط يدفعون نفقات هذه الرحلات وأثمان الكتب النادرة في سخاء ، وحذا حذو الخلفاء كبراء الدولة وأهل اليسار من محبي العلم ، وكان في مقدمة هؤلاء أبناء موسى بن شاكر (محمد وأحمد والحسن) الذين أرسلوا في طلب المخطوطات من بلاد الروم ، وأجزلوا العطاء لمن يقوم بترجمتها ، وكان بين مترجميهم حنين بن إسحاق وحيش الأعمى وثابت بن قرة وغيرهم ممن كانوا يتقاضون منهم في كل شهر خمسمئة دينار — وانخفاض مستوى المعيشة في ذلك العصر يجعل هذه المكافأة غاية في السخاء (١) — وكان محمد بن عبد الملك الزيات ينفق على النقلة والنساخ في كل شهر نحو ألفي دينار (٢) ، وكانت مكافأة المترجمين بالطبع أسخى وأعظم .

(١) بقدرها ماكس مايرهوف بألف دولار أمريكي ويقدرها ستانلي لين يول بأكثر من ٢٥٠ جنياً استرلينياً (قبل تخفيضه في نوفمبر ١٩٦٧) وإن كانت في تقدير جاستون فيت أقل من ذلك بقليل .

٢ — تعادل بالتقدير المذكور في الهامش السالف نحو أربعة آلاف دولار أمريكي

حركة الترجمة (١) :

كان العرب في جاهليتهم أهل بداءة وتخلف ، والعلم إنما يكون حيث يكثر العمران وتشيع أسباب الحضارة - فيما لاحظ ابن خلدون من قبل - وفي صدر الإسلام كان العرب أهل النبوة وأرباب القيادة والرياسة ، فانصرفوا إلى الجهاد في سبيل دينهم ، واهتموا بفتوحاتهم الحربية وأعباء حياتهم الداخلية ، وشغلوا بسياسة البلاد التي فتحوها ، وتدعيم الدولة التي أقاموها ، وتركوا شئون العلم لأعوانهم من الأتباع والمرءوسين ، بل نفروا في هذا الدور من كل ما يتنافى مع تعاليم دينهم ، أو يوهم التعارض معها ، واشتد ببعضهم الخوف من الكتب الدخيلة حتى أشفقوا من ترجمتها على سلامة العقيدة في نفوس المؤمنين بها ، ومن دلالات ذلك أن عمر بن عبد العزيز لم يأذن بترجمة كتاب أهرن إلى العربية إلا بعد أن استخار الله في أمره أربعين يوماً !

ولما استتب لهم الملك واتسعت فتوحاتهم ، واستقرت أمور دينهم ، ودب الرخاء في حياتهم ، أقبلوا على العلم وجدوا في طلبه ، وكانت بداية هذه اليقظة العلمية حركة ترجمة واسعة النطاق في حكم بني العباس ، انتقل عن طريقها إلى العربية تراث الأقدمين من أهل الحضارات ، إذ نشطت الدولة في نقل العلوم الدخيلة من اليونانية والسريانية والفارسية والهندية وغيرها ، واستخدمت في ذلك من يجيدون هذه اللغات ، في غير تفرقة بين الأديان التي يعتنقونها .

ومرت الترجمة - فيما يقول المستشرق سانتلانا في محاضراته بالجامعة المصرية عام ١٩١٠ و ١٩١١ - بثلاثة أدوار ، يبدأ أولها بخلافة المنصور وينتهي بوفاة الرشيد (من ١٣٦ إلى ١٩٣ هـ) ويمتد ثانيها من ولاية المأمون (١٩٨ هـ) حتى ممات حيش الأعسم (آخر أتباع مدرسة حنين بن إسحاق عام ٣٠٠ هـ .) وبنهاية هذه المدرسة تم للعرب اجتياز مرحلة النقل والترجمة بوجه عام ، وانتقلوا بخطى سريعة إلى مرحلة الانتاج الأصيل المبتكر (

(١) سبتضمن كتابنا « قصة العلم في تراث العرب » فصلاً مسهباً من حركة الترجمة التي انتقل عن طريقها تراث الأمم المتحضرة القديمة إلى لغة العرب .

ويعتمد الدور الثالث حتى منتصف القرن الرابع للهجرة (١).

وقد أشرنا من قبل إلى سناء الخلفاء وأهل اليسار من محبي العلم مع هؤلاء المترجمين حتى كان منهم من يتقاضى وزن ترجماته ذهباً ، ومع أن هذا كان خليفاً أن يغري المترجمين بالتسرع في الترجمة طمعا في المال ، فإن جمهرة المترجمين كانوا يلتزمون الدقة ويتوخون الأمانة فيما ينقلون ، فكانوا في العادة يحرصون على أن تكون تحت يدهم نسخ الأصل الذي ينقلون عنه وترجماتها في غير العربية — كالسريانية — ليقابلوا بين بعضها والبعض الآخر ، وسنرى مصداق هذا في « حنين » الذي كان من مصلحته أن يتسرع ويكثر من الترجمات ابتغاء المكافأة السخية ، بل كانوا يقسمون الجمل إلى بنود وفصول وفقرات حتى يتيسر نقل معانيها إلى العربية في وضوح لا يحتمل اللبس ، كما كان يفعل ابن الأشعث فيما يروى ابن أبي أصيبعة ، وشروحهم للأصل تشهد بأنهم كانوا على المام دقيق بالتعبيرات الدارجة والمصطلحات المألوفة في اللغة التي ينقلون عنها ؛ ولا شك أن بعض المترجمين كانوا على عكس هذا يتوخون الترجمة الحرفية ، حتى لقد كانوا يضعون لكل كلمة في الأصل ما يقابلها في العربية ، وقد أدى اختلاف التراكيب في اللغات وعدم تكافؤ الألفاظ فيها إلى غموض المعاني في الترجمة العربية ، ولكن أكثر الترجمات التي جرى أصحابها على هذا النهج قد قام المترجمون الممتازون باصلاحها أو إعادة ترجمتها ، فاذا كان ابن البطريق مثلاً قد تصدى للترجمة من اليونانية وهو لا يجيدها — برغم تمكنه من اللاتينية فإن إسحاق بن حنين قد نهض باصلاح أو إعادة ما ترجمه ابن البطريق من

(١) يشير المستشرق ديلاسي أوليري O'Leary The Arabic thought and its place in the history, p 54. في كتابه إلى أن التراث اليوناني قد انتقل إلى العربية عن طريق خمس طوائف هي (١) النساطرة أكبر نقله الطب وأول معلمى المسلمين (٢) اليعاقبة الذين نقلوا الأفلاطونية المخلصة وتصوفها (٣) الزرادشتيون الفرس ولا سيما أبناء مدرسة جنديسابور — ومنهم نساطرة — ١٤١ الوثنيون الحراثيون (٥) اليهود الذين كانوا بعد النساطرة أكبر مترجمي كتب الطب — وقد أشار إلى هذا المستشرق الفرنسي لوكليير Loclerc في كتابه عن تاريخ الطب العربي — وبعد القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي) أخذ الطب يتحول كل التحول إلى أيدي المسلمين .

مؤلفات جالينوس ، بل لقد كان حنين يعيد ترجمة ماسبق له أن نقله إلى العربية في صباه . وفعل في ترجمات اصطفان بن باسيل مثل ما فعل في ترجمات ابن البطريق .

هكذا كان أكثر المترجمين من العرب يتوخون فهم المعنى الذى تحمله كل جملة أو فقرة ، والتعبير عنه بما يجرى مع الأسلوب العربى الصحيح ، مع الحرص على الدقة والأمانة فى التعبير عنه ، فان بدا عند التحرى على غير هذه الحال كان مرد ذلك إلى ثلاثة أمور : أولهما أن الكثير من كتب التراث اليونانى قد نقل إلى السريانية ووقع ناقلوه فى أخطاء ، قلما نقل العرب هذه الكتب عن ترجماتها السريانية (أو غيرها) نقلوا هذه الأخطاء إلى لغة العرب ، يقول أبو حبان التوحيدى المتوفى عام ٤٠٠ هـ - ١٠٠٩ م « فى المقاسات » . . . على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ، ومن العبرانية إلى السريانية ، ومن السريانية إلى العربية ، قد أخلت بخواص المعانى فى أبدان الحقائق إخلالا لا يخفى على أحد ، ولو كانت معانى يونان تهجس فى أنفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع واقتنائها المعجز وسعتها المشهورة ، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص . » .

وثانيهما : أن مترجمى العرب كانوا كثيرا ما يقنعون بنقل المعانى المهمة وإهمال ما عداها عن عمد وليس عن جهل أو سوء فهم ، وعدم تقديم بالنص جعل الترجمة فى بعض الحالات أوضح من الأصل الذى نقلت عنه ، وثالثها : أن أكثر المترجمين كانوا حريصين على ان يشرحوا أثناء الترجمة ، وأن يمحصوا وينقدوا ، وأن يضيفوا إلى الأصل معانى هدتهم إليها خبراتهم ، دون أن يهتموا بارشاد القارئ إلى ما أضافوا إلى الأصل من معان وأفكار .

وفى ما عدا هذا اشتهر الكثيرون من مترجمى العرب من أمثال حنين بن إسحاق ومدرسته ، وثابت بن قرة وقسطا بن لوقا - بالأمانة والتزاهة فى مراعاة الدقة والقدرة فى فهم الأصل والتعبير عنه بالعربية الواضحة الفصحى ، حتى قال بعض المؤرخين من الغربيين إن المقابلة بين كتابات جالينوس

وكتابات ابن سينا تشهد بأهم أولهما وسوء ترتيبه ، ووضوح ثانيهما وحسن تنسيقه ، بل إن المقابلة بين ترجمات العرب عن اليونانية أو غيرها إلى العربية ، وترجمات الفرنجة عن العربية إلى اللاتينية — في صقلية أو أسبانيا — تشهد بأن العرب كانوا أكثر أمانة ودقة ووضوحا ، بل كان بين المترجمين من الفرنجة من لا يحسن العربية أو لا يعرفها أصلا ، مكثفا بالنقل عن ترجمات عبرانية سقيمة أو لغات دارجة مما جعل نزاهتهم ودقهم مثارا للريب .

وهكذا انتقل إلى لغة العرب تراث الأمم القديمة المتحضرة — من مصرية ويونانية وهندية وفارسية — وانصبت هذه الروافد كلها في التراث العربي وتفاعلت معه في ضوء خبرات العرب الحسية وتأملاتهم العقلية ، وكان منها ذلك التراث العلمى الذى يحفل بوجوه الأصالة والابتكار .

وكان يقوم بالترجمة في العادة جماعات من المترجمين يشرف على كل منها رئيس يراجع أعمالهم ويصحح أخطاءهم ، ويقف وراء حركتهم الخلفاء والأمراء وأهل اليسار من محبي العلم ، يغذونها بالمال ، ويتعهدون أهلها بالرعاية والتقدير .

إنشاء المكتبات :

وقد سائرت هذه النهضة وكانت من دواعيها وأبين نتائجها عدة ظواهر ، منها أن سبل التعليم قد يسرت حتى أصبح بغير أجر ، وكان المعلمون والطلاب يتقاضون مرتبات من الحكومة أو من أموال البر والصدقات ، وطلاب العلم يجوبون حواضر العالم العربى والإسلامى التماسا للمعرفة ، فاذا نزلوا بلداً غريبا وجدوا مأوى وطعاما وعلماء يتلقونه بالمجان .

وأهم من هذا كله فى تنشيط الحركة العلمية وتيسير أسبابها نشأة المكتبات ، إذ نشأت أواخر الدولة الأموية على يد المشتغلين بالعلم ، وشاعت هذه الظاهرة أيام بنى العباس ، والحديث عنها يطول ، فحسبنا أن نقول فى إيجاز أن أشهرها وأغناها مكتبة بيت الحكمة فى بغداد ، ودار

الحكمة — أو دار المعرفة فيما عيسمها ابن جلدون في القاهرة ، موكداً
 الكتب في قرطبة
 أما — مكتبة بيت الحكمة فيقال أن الرشيد هو الذي أنشأها في
 المأمون قد تعهدا ونماها ، وكانت تضم مترجمين من اليونانية — منهم
 بوجنا بن ماسويه — والفارسية — منهم ابن فونجيت — وللمترجمين رئيس
 ومساعدون . ومع هؤلاء نساخ وعمال ومجلدون والمكتبة عديرة بشرح
 مع معاونيه على شئونها . . .

أما دار الحكمة في القاهرة فقد أنشأها الحاكم بأمر الله عام ٤٢٩ هـ = ١٠٣٩ م ،
 وضمت مائة ألف مجلد في العلوم الدخيلة — غير الدينية — وتحتلها ، منها
 ستة آلاف مخطوط في الرياضيات والفلك مع كرتين سلويتين ، أولاهما
 من صنع بطليموس والثانية من صنع عبد الرحمن الصوفي ، ويسيرت لأسباب
 الراحة لرواد المكتبة . فأحسن تأثيلها وزودت بالأقلام والمداد والقراطيس
 والخدم . وحفلت برفوف تفصلها حواجز ، وقد علفت على كل منها
 لافتة بنوع الكتب التي تضمها ، وكانت بها قاعات للنسخ والترجمة والتأليف
 والمناظرة ، وقد حبس عليها الحاكم بأمر الله أو قافاً ضخمة لا مجال لتفصيل
 الحديث عنها .

أما دار الكتب في قرطبة فقد أنشأها الحكم ابن الناصر ، وقد ضمت
 مائتي ألف مجلد — وقيل أربعائة ألف — وكانت فهارسها تستغرق أربعاً
 وأربعين كراسة ، كل منها خمسون ورقة ليس فيها إلا أسماء الكتب . . .
 وضمت سائر حواضر الإسلام في العالم العربي مثل هذه المكتبات
 الغنية الحصبة ، بل قامت إلى جانبها مكتبات خاصة زخرت بآلاف المجلدات
 وكانت تشبه من بعض الوجوه النوادي الإنجليزية في أيامنا الحاضرة ،
 كما كانت محال الوراقة أما كن هو وتسلية . وبدأ ثراء المكتبات منذ القرن
 العاشر بوجه خاص ، فكانت مكتبة البلدية في مدينة صليبة كالعجف
 بالعراق تضم أربعين ألف مجلد ومكتبة أبي الفداء نحو سبعين ألفاً ، ومكتبة
 السلطان المؤيد برسولى في جنوب الجزيرة العربية تضم مائة ألف مجلد . . .

(١) من الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل المتوفى عام ٧٢٣ هـ = ١٣٢٢ م

ومكتبة المراهة أربعمائة ألف مخطوط ، وكانت أغنى هذه المكتبات جميعا مكتبة العزيز بالله الفاطمي بالقاهرة إذ ضمت مليوناً وستمائة ألف مجلد فهرسة ومنظمة ، منها ستة آلاف وخمسمائة في فروع الرياضية ، وعشرة آلاف في العلوم الفلسفية ، وكان الحكم في قرطبة يقتنى مكتبة تضم أكثر من أربعمائة ألف مجلد ، مع أن ملك فرنسا العالم « شارل الخامس » لم يستطع يحيطه بأربعة قرون من الزمن أن يجمع في مكتبته أكثر من ألف مجلد ... إلى آخر ما يرويه المستشرق جاك ريسلر ، ويقول المؤرخون إن سلطان بخارى قد استدعى إلى بلاطه طبيباً عربياً معروفاً ، فاعتذر هذا بأن نقل كتبه يحتاج إلى أربعمائة رجل — فيما أشار المؤرخ جيون — وأرسل نوح بن منصور — من ملوك بني سامان — إلى صاحب العباد بعرض عليه أن يتولى وزارته ، فاعتذر هذا عن قبول هذا المنصب حرصاً على مكتبته التي لا يملك الابتعاد عنها ، وفيها من الكتب ما يتعذر نقله إلى مقامه الجديد . وخلف الواقدي مكتبة تقع في سقالة صندوق لا يقوى على نقل كل منها أقل من رجلين . بل كان عند الأمراء من أمثال صاحب من عياد كتب يقال أنها تعادل ما ضمت دور الكتب الأوربية من المجلدات . وكانت مكتبة ابن المطران طيب صلاح الدين الأيوبي تضم عشرة آلاف مجلد ، وتقوم مكتبة القفطي في عصره — وهو عصر رخاء — بأكثر من خمسين ألف دينار (نحو ثلاثين ألف جنيه إنجليزي) وكانت المستشفيات — إلى جانب المساجد والمدارس — تفتخر بالكتب العلمية عامة والطبية منها بوجه خاص ، لأنها كانت دوراً للعلاج ، ومعاقد لتعليم الطب — وقد بلغ الشغف باقتناء الكتب في العالم العربي ذروته في الفترة التي امتدت من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر لميلاد المسيح .

وتولانا الدهشة إذا نحن وازنا بين حال المكتبات في العالم العربي وحالها في العالم الأوربي في العصر نفسه ، ومرد الأمر إلى أن العصر الذي أوفد فيه العرب تلك النهضة المشرقة المقلعة ، كانت أوربا أثناءه — بل بعده — في حال مزرية من البداوة والتخلف ، عاشت أوربا في ركود

ألف عام ، بدأ نصفها الأول — عصر الآباء — في القرن الخامس واستمر خمسة قرون من الزمان ساد فيها ظلام الجهل والتخلف ، وفي نصفها الثاني — عصر المدرسين — حاولت أوروبا أن تبدد الظلام وتنفض عن نفسها آثار النعاس الذي استولى عليها ، وجاهر مؤرخو الفكر بأن أوروبا حتى في العصر المدرسي — ولاسيما بين عام ١٠٠٠ و ١٣٠٠ م — كانت بيئة غير صالحة لنشأة العلم ، فإن العلوم لاتنبت في أرض تنتشر فيها الأمية ويشيع السحر وتفشو الخرافة ، وقد صاحب هذه الظواهر قلة الكتب وفقير المكتبات وندرة المدارس وفوضى الجامعات وفساد الأخلاق . فالكتاب المقدس كان يكاد لا يوجد خارج الأديرة . والقيام بنسخه يقتضى عاما . وشراؤه يستنفد إيراد قس أبروشيه . ومن أجل هذا قل من رجال الدين من كان يستطيع أن يحرز منه نسخة كاملة . ناهيك يكتب العلم في ندرتها وارتفاع أسعارها . كان الكتاب العادي غير المزخرف يباع بمبلغ يتراوح بين مائة وستين ومائتي دولار أمريكي — بقيمته عام ١٩٤٩ فيما يقول ول ديورنت — وترتب على هذا ندرة المكتبات وقلة مانحوى من مجلدات .

ويروى مؤرخو العلم أن محبي العلم من رواد حركة إحياء الآداب القديمة في القرن الثاني عشر كان يرئسهم من أهل نشارتر Bernard of chartres ويقال إنه قد خلف وراءه مكتبة تضم أربعة وعشرين مجلدا . وكانت إيطاليا أغنى من فرنسا . ولهذا اقتنى أكبر رجال القانون بها « أوكيرسيوس » Occursius ثلاثة وستين كتابا ! وكانت أيضا مكتبة في أوروبا مكتبة كنيسة كنتريرى وقد كانت تضم خمسة آلاف كتاب عام ١٣٠٠ م . وأما غيرها من المكتبات الكبيرة فكانت لا تحوى أكثر من مائة مجلد ! مع استثناء مكتبة كلونى Cluny التى حوت في القرن الثاني عشر خمسمائة وسبعين كتابا ؛ هذا بعض ما يقوله مؤرخو العلم عن المكتبات في أوروبا إبان العصر الذى نؤرخ له ، والمقارنة بينها وبين المكتبات في حواضر الاسلام في العالم العربى تلى ضوءاً على الهوة السحيقة التى كانت تفصل بين العالمين في مجال العلم .

منه قد أدت حاجة أوروبا إلى المال الذي يتطلبه إنشاء المدارس إلى فشور
الأمية بين الأوربيين ، فكان لا يتعلم من البنات إلا من كن من أسر موسرة ،
وكان أبناء أرقاء الأرض في الغالب لا يتعلمون ، وساءت أحوال الجامعات
علمياً وخلقياً (١) .

مؤلفات الغربيين عن تراث العرب العلمي :

تعرض الفكر العربي لسيل من الحملات شنها عليه باحثون لم يبرأوا
من آثار التعصب الجنسي والديني ، أو تعجلوا الحكم على التراث العربي
قيل أن تسنين أمامهم معالمة ، وتكشف لهم آثاره وكنوزه : ولكن نزعة
« الشيوعية » في الاستخفاف بالعرب وتخفيف تراثهم ، لم تمنع من وجود
باحثين من الغربيين أعلنوا في أمانة علمية أنهم كانوا كلما أوغلوا في دراسة
التراث العربي ازدادوا إعجاباً به وتقديراً لأهله ، وقد أشرنا من
قبل إلى نلينو والدوميلي وفون كريمر وروزنتال وسيديو ولوبون وغيرهم
وتخير الآن اثنين آخرين أحدهما مؤرخ الحضارة ولديورنت « W.Durant
المولود عام ١٨٨٥ وثنانيهما سيد مؤرخي العلم « جورج سارتون » + ١٩٥٦ .

فأما أولهما فانه في مجلداته الضخمة التي أرخ فيها الحضارة قد أفرد
المجلد الأول - الذي تجاوز الألف صفحة - لبيان ميراث الغرب من تراث
الشرق ، وتوجاهز في مقدمته بأنه قضى في دراسة التراث الشرقي ثمانية أعوام
تكتفت له أثناءها حقيقة مثيرة . هي أن الباحث الغربي قد يقضي العمر
كله في دراسة الشرق دون أن يفهم روحه ويتعرف إلى لمحاتها الدقيقة
وأحرارها الغامضة ... وقد أدرك بعد دراسة عميقة جادة لتراث الشرق
أن الشرق القديم كان منبع الحضارة ومصدرها ، لأن تراثه كان أساس

(١) يجد القارئ صورة مروعة لفساد الأخلاق في الجامعات الأوربية في ذلك العهد
في W. Durant, vol. IV في الباب الرابع والثلاثين وخاصة في الصفحات ٩١٧ وما بعدها
و٩٢٧ وليس هذا مجال الحديث عن الأخلاق .

الثقافة اليونانية والرومانية التي يظن البعض خطأ أنها كانت التبعية الوحيدة
الذي استقى منه العقل الحديث (١).

فاذا عرض « ديورنت » في مجلده الرابع للتراث العربي في الشرق
الإسلامي (من ميلاد رسول الله حتى سقوط الحكم العباسي (٥٦٩-١٢٥٨م))
بدأ إعجابه بالعرب وتقديره البالغ لتراثهم ، وأشار إلى ازدهار الحياة
العقلية عند العرب في القرون الثلاثة الأولى من حكم بني العباس (٧٥٠-١٢٥٨م)
معربا عن شعوره بالأسف لأن علم الباحثين بهذا التراث ناقص أشد النقص ،
لأن آلاف المخطوطات العربية في العلوم والآداب والفلسفة عند العرب
لا تزال دفينة في مكتبات الخواضر الإسلامية من اسطنبول والقاهرة ودمشق
والموصل وبغداد ودلهي وغيرها ، بل تنقصها الفهارس التي ترشد إليها ،
فوق ما يوجد من هذه المخطوطات بالاسكوريال قرب مدريد وغيرها
وذلك إلى جانب أن مانعرفه من تراث هذه الفترة الغنية بأثارها ليس إلا قليلا
يسيرا مما بقي من تراث العرب ، وليس هذا الذي بقي منه الا شطرا ضئيلا
مما تكشف عنه قرائنهم . ويقول المؤلف إن ما سجله في فصوله عن هذا
التراث ليس إلا قطرة صغيرة من بحر الطامى ... الخ (١).

ويعود المؤلف فيقرر أن الإسلام قد احتل خلال خمسة قرون من الزمان
(٧٥٠-١٢٥٠م) مكان الصدارة والقيادة الفكرية في العالم كله ...
ولا يفرغ المؤلف من تعداد نعم العرب في عصورهم الوسطى على الحضارة
الأوربية الحديثة حتى يقول : إن القارئ العادي قد يهوله هذا الأسهاب

(١) ويزيد المؤلف فيقول أن الغربيين ستولاهم الدهشة حين يعرفون أن الكثير من مخترعاتهم
الضرورية لحياتهم ، ومن نظمهم الاقتصادية والسياسية ، ومن علومهم وآدابهم وفلسفتهم
ومعتقداتهم ، يرتد إلى تراث مصر وبلاد الشرق بوجه عام . وينهي المؤلف على هذا
العرب تعصيم الإقليمي الذي يسود كتاباتهم التقليدية للتاريخ ، فيبدأونه من اليونان ،
مغفلين بهذا التراث أسلافهم من حكماء الشرق ، ويصرح بأن هذه ليست غلطة علمية (academic error)
فحسب ، بل أنها جهل معيب بالواقع ، وقصور شائن في الآكاء أنظر : ... الخ

W. Durant, The Story of Civilization, vol. I, Our Oriental Heritage, Preface,
p. VIII and IX.

في: Ibid., vol. IV, p. 257.

في عرض الحضارة الإسلامية ، ولكن العالم يضيق بهذا الإنجاز الخجل الذي عرضنا به تراثها . إن في عصور التاريخ الذهبية وحدها يستطيع المجتمع أن ينجب مثل هذا العدد الضخم من أعلام الفكر الذين نبغوا في ميادين العلوم والآداب ، كما أنجب الإسلام في القرون الأربعة التي تفصل بين عهد الخليفة الرشيد وأيام الفيلسوف ابن رشد (٧٨٦-١١٩٨ م) ، وقد كانت بعض جوانب هذا النشاط المزدهر مستقاة من تراث اليونان ، ولكن الكثير منه كان خلقا أصيلا مبتكرا لا يتيسر تقديره ، بل أن بعض جوانب هذه النهضة هو الشاهد على تحرر الشرق الأدنى من سيطرة اليونان العلمية ... إلى آخر ما يقوله هذا المؤلف التريه (١) .

هكذا حرص مؤرخ الحضارة السالف الذكر على أن يتنبه إلى دور الشرق القديم في ابتداء الحضارات ويؤكد تأثيره البالغ في اليونان الذين يظن جمهرة مؤرخي الفكر من الغربيين أنهم مصدر الحضارة الحديثة ، ويشير إلى أن العرب في العصور الوسطى قد أحيوا ييقظهم العقلية تراث الشرق القديم وكانوا النبع الذي نهلت منه أوروبا منذ بدء نهضتها الحديثة .

وفي هذا التيار نفسه سار مؤرخ العلم «جورج سارتون» + ١٩٥٦ Sarton إن جمهرة مؤرخي الفكر من الغربيين مع اعترافهم يسبق الشرق القديم إلى ابتداء الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكمائه ، متفقون على أن الفلسفة اليونانية (وهي تشمل العلم في كل صورته) خلق أصيل جاء على غير مثال . وإن ماسبقها من تراث الشرق القديم كان يمثل مرحلة ما قبل العلم بمعناه الدقيق ، وفي ضوء هذا أخذ هؤلاء المؤرخون يتحدثون عما سموه « بالمعجزة اليونانية » فاليونان عندهم هم الذين اخترعوا الفلسفة وابتدعوا العلم الطبيعي وأنشأوا العلم الرياضي — فيما يقول أمثال برترند رسل B. Russell لكن « سارتون » مؤرخ العلم يهدم هذا التصور الوهمي للمعجزة اليونانية ، ويجاهر أن العلم اليوناني كله يقوم على أسس من تراث الشرق — والعرب

٢. — Ibid, vol. IV, p. 341-43.

3. — Bertrand Russell, The History of Western Philosophy, 1948, pp 81, 82.

ولقد عرضنا لمناقشة هذا الرأي في كتابنا أسس الفلسفة طبعة خامسة ص ٤٢ وما بعدها

من شعوبه — وما كان يمكن للعبقريّة اليونانيّة أن تحقق كشوفاتها العلميّة المعجزة بغير الافاده من أصولها الشرقيّة ، فليس من حقّ الغربيّين أن يستبعدوا الألب والأمّ اللذين نشأت عنهما هذه المعجزة اليونانيّة ، أما الألب فهو التراث المصري القديم ، وأما الأمّ فهي ذخيرة بلاد ما بين النهرين (١) .

فاذا عرض « سارتون » للعرب وتراثهم العلمي في العصور الوسطى ، اعترف بأنه حين شرع في إعداد مادة لمقدمته المعروفة في تاريخ العلم (٢) ، أغفل شأن العرب مجارة لمن يرون أن تراثهم هو تراث اليونان في ثوب عربي ، فلما نهض بدراسة التراث العربي أدرك خطأه وعدل عن منهجه ، وأولى العرب من التقدير البالغ ما جعله يصف تراثهم « بالمعجزة العربيّة » وقابل بهذا ما سموه بالمعجزة اليونانيّة .

وهو يفسر هذا في بحث ألقاه في مؤتمر نظمته جامعة برنستون (٣) ، فيقول إن في وسعنا أن نتحدث عن معجزة الثقافة العربيّة كما نتحدث عن معجزة الثقافة اليونانيّة ، ويكون معنى المعجزة في الحالين متساويا ، وقد يرى البعض أن في هذا غلوا ، لكن الذي حدث في بلاد اليونان ثم في بلاد العرب كان من الغرابة بحيث يحمل الإنسان على التطرف في التعبير ... إن ما حققه العرب في مجال العلوم يكاد لا يصدق .

وفي بحث آخر (٤) يقول « سارتون » في تفسير المعجزة العربيّة : إن خلق حضارة جديدة عالميّة شاملة شمول الموسوعات في أقل من قرنين من الزمان ، لأمرٌ يمكن وصفه ، ولكن من المستحيل تفسيره وتعليله على نحو مقنع ، فإن هذه الحركة تبدو عند مقارنتها بالحركة العلميّة عند اليونان أعظم شأنا — من ناحية الكم وإن لم تكن أعظم كيفاً — ومع هذا فقد كانت

١.—Sarton, The History of Science and the New Humanism, 1956, p. 73-75.

٢.—G. Sarton, Introduction to the History of Science

الجزء الثاني وهو يقع في مجلدين في نحو ١٣٠٠ صفحة .

(٣) لدراسة شئون الشرق الأدنى الثقافيّة والاجتماعيّة وقد نشر في كتاب :

«New Eastern Culture and Society

4.—Sarton's History of Science and the New Humanism

حركة خلافة تتميز بالأصالة والابتكار ، بل كانت أعظم حركة علمية
تصنف بالأصالة منذ مطلع العصور الوسطى حتى نهاية القرن الثالث عشر ...
وقد أختل سارتون بعدد نعم العرب وأفضالهم على العلم في ميادين علم الجبر
وحساب المثلثات والهندسة والفلك والطب والكيمياء والبصريات وعلم
الظواهر الجوية ... ثم يقول إننا إذا نظرنا إلى تراثهم بمنظار يثبهم ،
وقارنا بين جهودهم وجهود غيرهم من معاصريهم ، بدا تفوقهم الكاسح
واضحاً جلياً ، ومنذ منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر
كانت الشعوب الناطقة بالضاد — ومن فيها من الهميين — تتقدم موكب
الحضارة فى الدنيا كلها ، ويرجع الفضل إلى علمائها فى أن لغة القرآن
المقدسة قد أصبحت لغة العلم العالمية ، وأداة التقدم الإنسانى ، وإذا
كنا — نحن الغربيين — نرى أن أخصر طريق يسلكه الرجل الشرقى إلى
تحصيل المعرفة هو أن يتمكن من معرفة لغة من لغات الغرب الرئيسية ،
فكذلك كانت اللغة العربية بالنسبة للغربيين إبان تلك القرون ، هى المفتاح ،
بل يكاد يكون المفتاح الوحيد الذى يسلم إلى الثقافة الواسعة الجديدة .

ويؤكد سارتون أن تفوق الثقافة الإسلامية فى القرن الحادى عشر —
خاصة — كان كاسحاً إلى حد يقهر لنا السر فى كبرياء العرب العقلية ،
ونقول إن من السهل علينا أن نتصور علماء العرب وهم يتحدثون — فى تلك
العصور — عن « الغربيين الخمج » بنفس الروح التى يتحدث بها — فى العصر
الحديث — علماءنا — نحن الغربيين — عن الشرقيين . ولو قدر للمسلمين
فى العصور الوسطى أن يعرفوا علم تحسين النسل ، لكان من المحتمل أن
يجهلوا إلى تعقيم الغربيين من النصارى واليونانيين تطهيراً للبشرية عن
تخلفهم الذى لا رجاء فيه !

ويؤكد سارتون — متنازلة بين مسلمى الشرق وتصارى الغرب الأوربي
إبان النصف الأول من القرن الحادى عشر فى ميادين الرياضيات والفلك وغيرها
من المجالات العلمية — فلذا الفارق بين تفوق المسلمين وتخلف الأوربيين
مثير ورائع ، مستشهداً على تفوق الثقافة الإسلامية الكاسح بشهادة كبار

المفكرين الأوربيين أواخر القرن الثالث عشر ، وفي مقدمتهم « البير الكبير » + ١٢٨٠ و « روجريكون » + ١٢٩٢ « وريموندل » + ١٣١٥ .

ثم يمضي « سارتون » إلى الحديث عن مفخرة العرب في العصور الوسطى ، وهي ابتكار الروح العلمية التجريبية ، أو بالأحرى احتضانها وتعهدتها بالتمو ، ويزيد فيقول إن إعجابنا — نحن الغربيين — بالعلم اليوناني — بالغاً ما بلغ هذا الإعجاب — فأننا لا نملك إلا الاعتراف بتخلف اليونان في هذا المضمار ، مضمار المنهج التجريبي الذي أصبح اليوم قوام العلوم التجريبية الحديثة .

ثم ينبه « سارتون » إلى أمرين خطرين توخاهما بدراسته ، أولهما أن يزور العلم — ومن بينها اصطناع المنهج التجريبي واصطناع الرياضيات ، بل في الحقيقة يزور العلم في كل صورته ، قد تلقاها الغرب عن الشرق ، وإن شعوب الشرق هي التي نهضت بتنميتها إبان العصور الوسطى ، فالعلم الطبيعي التجريبي لا يدين بوجوده للغرب وحده ، بل شارك فيه الشرق والغرب معا .

ويقول موضحاً الغرض الثاني من بحثه : « اني مقتنع كل الاقتناع بأن الغرب لا يزال في حاجة إلى الشرق اليوم بقدر حاجة الشرق إلى الغرب ... وينبغي ألا نتورط — نحن الغربيين — في الخطأ الذي زل إليه اليونان حين لبثوا قروناً على اعتقاد بأنهم الأوحادون في العالم ، وأنكروا الروح السامية وعدوا الأمم الغربية عنهم برايرة وهمجا ، فكان سقوطهم الأخير مربعا بقدر ما كان تفوقهم باهرا ، وعلينا أن نذكر الانسجام الذي كان قائما بين الشرق والغرب ، فكم من مرة هبط علينا الإلهام من سماء الشرق ، فلماذا لا نتوقع أن يحدث ذلك مرة أخرى ؟ إن الدلائل قائمة على أن الأفكار العظيمة سيظل الغرب يتلقاها عن الشرق ، وعلى الغربيين أن يكونوا على استعداد لاستقبالها » .

ويختتم سارتون بحثه عن الشرق والغرب بقوله : إن الذين يقفون على الشرق موقفا عدائيا فظا ، ويغالون في تقدير حضارتهم الغربية غلوا قاحشا ،

أكثرهم ليس لديه الملم بالعلم ولا تفهم له ، وبالتالي فهم غير خليقين بالتعالى الذى يغالون فى التفاخر به ، ومتى تركوا إلى أنفسهم قضت نزواتهم المتعارضة على أسباب تفاخرهم ... أما رجل العلم الذى لم يفسده الكبر ، ذلك الذى يتحيز إلى الغرب ويتخذ موقفا عدائيا من الشرق ، بل يذكر أن الشرق هو مصدر الأفكار العظيمة التى تلقاها الغرب ، مثل هذا العالم يبدو أكثر من سواه كفاية وأعظم التزاما للترعة الإنسانية ، وأخلص فى خدمة الحقيقة ، إنه الإنسان المتحضر الأسمى (١)

كلمة أخيرة :

دب الضعف فى كيان الدولة الرومانية منذ القرن الثانى لميلاد المسيح ، واجتاحت القبائل الجرمانية المتوحشة عاصمتها الغربية (روما) وأواخر الخامس الخامس (٤٧٦ م) فشاعت الفوضى وفشت الجهالة وساد التخلف وانطفأ مشعل الحضارة فى أوروبا نحو خمسة قرون أخرى من الزمان . وفى خلال ذلك نشأت فى الشرق العربى حضارة جديدة ، إذ ظهر الإسلام فى القرن السابع فى شبه الجزيرة العربية وبسط سلطانه على الشام والعراق وغيرهما فى آسيا ، وعلى مصر والسودان والمغرب فى أفريقيا ، وعلى أسبانيا وصقلية وكريت فى أوروبا ، فكانت الدولة العربية التى نمت فى ظلها منذ منتصف القرن الثامن حضارة مزدهرة ناضجة عرفنا بعض مقوماتها وآثارها فى حديثنا السالف .

فالوقت الذى أوقد فيه العرب هذه النهضة الوضاعة المشرقة ، كانت أوروبا أثناءه — بل قبله وبعده — فى حال مزرية من البداوة والتخلف ، ولما بدأت تستيقظ منذ بدء العصر المدرسى الذى أعقب عصر الظلام السالف الذكر (أى منذ القرن العاشر) — ارتدت إلى تراث العرب وراحت تنهل من معينه ، ثم نهضت فى صقلية منذ النصف الثانى من القرن الحادى عشر ، وفى أسبانيا منذ النصف الأول من القرن الثانى عشر ، نهضت أوروبا بحركة ترجمة واسعة النطاق ، نقلت فيها كنوز الفكر العربى إلى اللاتينية لغة المثقفين من أهل العالم الأوروبى .

وفي الوقت الذي بلغت فيه الحضارة العربية أوج تقدمها وخاصة في بلاد الأندلس (أسبانيا) نشأ نظام الاقطاع في أوروبا منذ القرن الثامن ، ونما وتشعب إبان القرن التاسع ، وفي ظله عانى سواد الشعب (طبقة الأرقاء) الأمرين من طبقة الحكام ، وتعرضت أوروبا خلال القرنين العاشر والحادي عشر لغارات قبائل الشمال والوسط ... وبدأت مراكز الثقافة في أوروبا — في القرن التاسع خاصة — مجرد أبراج يقيم بها أمراء الإقطاع الهمج الذين كانوا — فيما يقول مؤرخو الفكر من الغربيين — يفاخرون بأنهم أميون لا يقرأون ولا يكتبون . وكان أكثر رجال المسيحية علما هم الرهبان الجهلة الذين كانوا يقضون أوقاتهم في الأديرة يكشطون الكتب القديمة لينتفعوا بورقها في نسخ كتب العبادة . وفي ضوء هذا أصبحت غاية البحث العلمي هي الكشف عن جلال الله وروعة حكمته البادية في الخليقة ، وفي ضوء هذا استبعد من ميادين البحث علم طبقات الأرض وعلم الحيوان وعلم الأنثروپولوجيا ونحوه مما يتنافى مع نظرة المعسكرات المتزمتة إلى حقائق هذه العلوم . وإذا كان علم الطب لم يعدم بين القدماء أمثال « أبقراط » + ٣٧٧ ق م ممن أقاموا الطب على التجربة . فان رجال اللاهوت في العصور الوسطى قد ردوا الأمراض إلى عوامل خفية أظهرها حقد الشيطان وغضب الله ، وتعرض الأطباء للاتهام بالالحداد أو مزاولة السحر ، وكان عقاب كليهما مريرا ، وكان علم الكيمياء فنا شيطانيا خبيثا يتعرض المشتغلون به لأشد صنوف العذاب ، وكان علم الفلك موضع استخفاف ، فمن ذلك أنهم سلموا بنظرية بطليموس + ٢٠١ م في اعتبار الأرض مركز الكون ، والقول بأن الشمس وسائر الكواكب تدور حولها (Geocentric theory) ورفضوا نظرية أرسطارخوس (معاصر بطليموس) المضادة التي اعتمدها العلم الحديث (Heliocentric theory) ومن أجل هذا اضطهدوا رواد علم الفلك الحديث من كوبرنيكوس + ١٥٤٣ وجاليليو + ١٦٤٢ واتباعها حتى مطلع القرن التاسع عشر . وكذلك كان حال رجال اللاهوت مع علم الجغرافيا ، فاستخفوا بالبحث فيما إذا كانت الأرض كروية

أم مسطحة ، ورفضوا نظرية الأنتيبود Antipode (أى القول بأن الجانب المواجه لموطننا من الأرض معمور بالحلائق) وناصبوا العداء رواد علم الأحياء ، فحاربوا نظرية النشوء والارتقاء ، ولا سيما بعد ظهور نظرية التطور عند داروين + ١٨٨٢ وواصلوا اعتقاد أسلافهم في السحر والجن والحوارق حتى ردوا الأوبئة والزوابع والقحط وكسوف الشمس وخسوف القمر وغيرها من الظواهر الطبيعية ، بل حتى الكوارث الاجتماعية ، إلى فعل الشياطين !

وكان الخطر الذى يهدد العلم هو إدخال رواده الجدد في زمرة الملحددين الذين تصدى المترمتون من رجال اللاهوت لمحاربة نزعاتهم ، وكان أخطر سلاح استخدم في مقاومة هؤلاء العصاة هو محاكم التفتيش أو ديوان التحقيق Inquisition وقد أنشئ في النصف الأول من القرن الثالث عشر ، ومكنت له السلطات التنفيذية إلى حد أن فردريك الثاني + ١٢٥٠ (الذى كان يشاع الفكر الحر ، ويستهو به علم العرب ، كان خصيما للحرية السياسية ، شديدا على المارقين حتى أصدر قوانين تقضى باهدار دمهم ومصادرة أملاكهم ... ودخل رواد الفكر الجديد في زمرة هؤلاء ، وكان أظهر أعمال هذا الديوان وضع فهرس للكتب المحرمة على المؤمنين ، ونشاط السلطات الدينية في مراقبة المطبوعات ، وسارت الجامعات في هذا التيار ، فأضحت معاقل للاستبداد وأوكارا للرجعية ، وخضعت لسياسة التعليم السلمى الذى يحرم تعليم الطلبة حقائق لا يعتمدونها المترمتون من رجال اللاهوت .

وكان هؤلاء قد رفضوا في القرن الثانى عشر دعوة أبلار + ١١٤٢ Abelard إلى تحرير العقل وجعله معيار التقييم ، وضاقوا في القرن التالى — وهو قرن تنوير — بدعوة روجريكون ١٢٩٢ م R. Bacon إلى التجربة مصدرا للحقائق الكونية ، وكان قد استقى هذه التزعة من تراث العرب الذى

كان شديد الإعجاب به ، وكان هذا من أظهر معالم الجو العقلي في أوربا
[في تلك العصور (١)] .

وفي ضوء هذا كله بدا معقولا ما يقوله الباحثون من الغربيين من
أن اليقظة العلمية التي عرفنا أهم مقوماتها عند العرب في العصور الوسطى ،
كان يقابلها في أوربا تخلف شائن رزحت تحت الكثير من أعبائه حتى
مطالع عصورها الحديثة . بل إن مؤرخ العلم « جورج سارتون » يجاهر
في بحث له عن العلم في عصر النهضة الأوربية بأن هذا العصر — الذي شغل
القرنين الخامس عشر والسادس عشر — كان عصر إحياء وازدهار للفنون
والآداب ، ولكنه كان عصرا أهملت فيه العلوم حتى كانت عند رواده
موضع احتقار . بل قال عنه جون أدنجتون سيموندز ١٨٩٣ + J. A. Symonds
إنه يمثل في العلم العصور الوسطى في مرحلة الانحلال .

وانتهى الباحثون من الغربيين إلى أن العرب قد نهلوا من علوم الأوائل
— شأنهم في هذا شأن أهل الحضارات من شعوب الأرض طرا — ولكنهم
لم يقفوا عند حد الطلب ، ولم يقنعوا بما كسبوا من كنوز المعارف ، وإنما
توخوا أن يتحرروا تدريجيا من التقديس الخرافي للأوائل ، وأن يرفعوا عن
عقولهم سيطرة الإعجاب الشديد بتراثهم — على غير ما كان الحال عند
الأوربيين بعد ذلك إبان نهضتهم ، حين التهاوا اليونان وتعصبوا لما نقلوا
ووقفوا عنده جامدين ، فاستعصى عليهم أن يتجاوزوا مرحلة النقل إلى مرحلة
التجديد والإبداع ؛ تيسر للعرب أن ينقدوا ما خلفه القدماء وأن يكشفوا

(١) اقرأ في تصوير هذا الجو :

توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ (١٩٥٨) — ولا سيما الفصول
الأول والثالث والخامس والثامن) .

A.D. White, The History of the warfare of science with theology in christendom,
2 vols.

J.B. Bury, A History of freedom of thought

J.W. Draper, The History of conflict between religion and Science

وهو مترجم إلى الفرنسية :

عن أخطائهم ، ففتحوا بهذا طريق الانتاج الحصب الأصيل ، وهو الذي نقلت أوربا تراثه العربى ، فى حركة الترجمة التى بدأت فى صقلية وأسبانيا وامتدت بضعة قرون من الزمان ، فأثرى التراث الأوروبى ومهد لأهله طريق الأصالة والابتكار .

ولكن بعض مؤرخى الغرب يتنكرون لهذا الجميل ، ويأبون الاعتراف به ويعتقدون أن اليونان هم وحدهم مصدر العلوم والآداب ، واقترن هذا باشفاق من الإعراب عن العرفان بجميل العرب ، والإعتراف بمدى العون الذى قدموه لها حتى انتقلت من الهمجية إلى المدنية .

هذا من ناحية بعض الغربيين من الكتاب ، أما من ناحيتنا نحن العرب ، فقد بدت عوائق حالت دون تقديرنا للتراث العربى على الوجه الأكمل ، أولها اقتنان الكثيرين منا بالمدنية الغربية إلى حد الاستخفاف بتراثنا العربى ، وثانيها أن هذا التراث الغنى الحصب لم يبق منه الا النذر اليسير ، بعد أن أتت عليه غارات المغول وأمثالهم من الجهال ، وطمس الكثير من معالمه تعصب الفرنجة فى جنوبى أوربا الغربية ، وهذا بالإضافة إلى أن ما وصلنا من ذخائر هذا التراث لا يزال بكمراً لم تتناوله بعد دراسة علمية مفصلة ، وما نقل من هذا التراث إلى اللاتينية انتخله المترجمون لانفسهم ولم ينسبوا الكثير منه إلى أصحابه من العرب .

فاذا لاحظنا هذا كله كان أقل ما يقال فى تقدير التراث العلمى العربى ، أن الحركة العلمية فى تاريخ البشرية . تدين للعرب بثلاثة أمور :

أولها أنهم صانوا تراث أمم الأرض المتحضرة التى سبقتهم أو عاصرتهم ، وحفظوه من الضياع فى عصور التخلف والجهالة والبداءة : وثانيها أنهم أضافوا إليه كنوزاً من المعارف الأصيلة المبتكرة لم تكن معروفة من قبل ، وثالثها أنهم أسلموا هذا التراث الغنى الحصب بكل ما فيه من ذخيرة إلى أوربا فى مطلع يقظتها منذ مطلع العصر المدرسى (١)

(١) سيتضمن كتابنا : « قصة العلم فى تراث العرب » فضلاً مسهياً عن تأثير الفكر العربى فى الفكر الأوروبى .

يقول « الفريد جيوم » A. Guillaume لو أن العرب كانوا
برابرة همجا كالمغول الذين أطفأوا جذوة العلم في المشرق العربي ... لتأخر
عصر النهضة في أوربا عن مواعده بأكثر من قرن ... وقد قضى جهل
أسلافنا من الغربيين بلغة العرب ألا يتذوقوا الا القليل من هذه الحياة الحصبة
المنوعة ... وسوف نرى - نحن الغربيين - عندما تخرج إلى النور الكنوز
العربية المودعة في دور الكتب الأوربية - والشرقية - أن تأثير العرب
الحالد في الحضارة الأوربية . كان أجل شأننا وأعظم خطرا مما عرفناه
حتى اليوم .

* * *

هذه لمحة إلى تراث الفكر العربي في عصر الاسلام الذهبي ، وهو
الذى جعل العرب أئمة النور والثقافة إبان تلك العصور ، وحماة العلم في كل
بلد نزلوا به : أضاءوا بنور العلم المشرق الإسلامى ، ومضوا غربا حتى
بسطوا سلطانهم أوائل القرن الثامن على أسبانيا ، ولم ينحسر حكمهم عنها
الا آخر القرن الخامس عشر (بسقوط غرناطة في يد ملوك الأسبان عام
١٤٩٢ م) وحاولوا نشر رسالتهم في أوربا كلها ، فولوا وجوههم شطر
فرنسا ، ولو لم يوقف زحفهم « شارل مارتل » في موقعه « تور » لخضع
غرب أوربا لحكمهم ، وفي أوائل القرن التاسع فتحوا قبرص ونشروا
عليها طيلسانهم حتى آخر القرن الحادى عشر حين اكتمل انتصار الفتح
النورماندى عام (١٠٩٢ م) واستولوا على جنوب إيطاليا وحولوا البحر
الأبيض إلى بحيرة عربية ... وكانوا كلما نزلوا بلدا نشروا في ربوعه
العدل والتسامح الدينى ، وأضاءوا جنباته بنور العلم والعرفان .

مصادر البحث

١ - من مؤلفات علماء العرب في عصر الإسلام الذهبي في :

(١) العلوم الطبيعية والرياضية :

جابر بن حيان المتوفى عام ١٩٨ هـ - ٨١٣ م : (واسمه عند الفرنجة
Jabir ^(١)) : رسائل جابر بن حيان - (مختارات) صححها ونشرها
بنول كراوس P. Kraus - مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٣٥

وفي اللغات اللاتينية والألمانية والانجليزية خاصة ترجمات كثيرة لمخطوطات
في الكيمياء تنسب إلى جابر بن حيان ، حسبنا أن نشير إلى كتابات ارنست
دارمشتتر Ernst Darmstaedter وانظر هو لميارد E. J. Holmyard,
The Arabic Works of Jabir, englished by Richard Russel, 1678,
London, 1928. (ح ١ ويحوى ١١ نصا عربيا)

وانظر : د. زكي نجيب محمود : جابر بن حيان (العدد ٣ من سلسلة
أعلام العرب - القاهرة ١٩٦٢)

الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن موسى) المتوفى ٢٣٦ هـ - ٨٥٠ م :
واسمه عند الفرنجة Algorismo, Algoritmus : حساب الجبر والمقابلة
نقله إلى اللاتينية جيرار الكريمتوني - وقد نشر F. Rosen النص العربي
(تحت عنوان المختصر في حساب الجبر والمقابلة) مع الترجمة إلى الإنجليزية
(لندن ١٨٥٠) (The Algebra of Moh. ed Ben Mousa) وقد نشره
في مصر د. علي مصطفى مشرفة ، د. محمد مرسى أحمد (الجبر
والمقابلة) - القاهرة ١٩٣٧ - وكتاب صورة الأرض من المدن والجبال
والبحار والجزائر والأنهار - استخرجه من كتاب جغرافيا بطليموس ،

(١) وضع الفرنجة كتباً كيميائية في القرن ١٢ نسبوها إلى جابر فأطلق « برتيلو Berthelot »
على مؤلفها المجهول اسم Geber تمييزاً له عن جابر ابن حيان العربي (Jabir)

وقد صححه هانس فون ميزيك (Hans Von Mizk) — مطبعة الرابطة .
بغداد ١٩٦٢ — وطبعه فينا — ووضع عنه نلينو دراسة قيمة (١٨٩٥)
وله كتب أخرى منشورة باللاتينية ، منها ٣ أبواب في الحساب نشرها
ناجل Alfred Nagel ووضع S. Gandz كتابا عن مصادر جبر الخوارزمي .

ثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٨ هـ — ٩٠٠ م : الذخيرة في علم الطب .
نشرته الجامعة المصرية (وقد ضبطه وترجم مصطلحاته إلى الإنجليزية
د. جورجى صبحى — ١٩٢٨) .

الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا) المتوفى عام ٣١١ هـ — ٩٣٢ م :
(ويسميه الفرنجة Rhazes أو Arrazi أو غير ذلك) : الحاوى (Continens)
ويسمى الجامع الحاصر لصناعة الطب (وليس بين نسخه المخطوطة أو
المطبوعة ما يجمع كل محتويات هذه الموسوعة) فيما يقول رينو H.P. Reinaud
مترجم كتاب ادور براون في الطب العربى إلى الفرنسية) — (وهو ١٢ جزءا
في فهرس كتب الرازي للبيروني ، ٢٥ جزءا في الترجمة اللاتينية — وقد
ترجم إلى اللاتينية في كتاب Liber Dictus Elhain, Brescia ١٤٨٦
وطبع عدة مرات — وترجمه في البندقية فرج بن سالم ، وله نسخة مخطوطة
في المكتبة الأهلية بباريس من عام ١٢٨٢ .

كتاب المنصورى (مهدي إلى امير خراسان المنصور بن اسحاق) :
وقد نشر الجزء الخاص بالشرح (مع أجزاء من كتاب الكناش الملكى
لعلى بن عباس والقانون لابن سينا) P. de Koning في ٣ أجزاء — ليدن
١٩٠٣ ونشرت له في العصور الوسطى عدة ترجمات ، وطبع كثير منها
في عصر النهضة الأوربية ، أولها في ميلانو ١٤٨١ وترجمه في برلين W. Brunner
١٩٠٠ ونشر بالاطالية ثلاث طبعات قديمة .

رسالة الجدرى والحصبة . نشر النص العربى مع ترجمته الإنجليزية تحت
عنوان : W. A. Greenhill, Trcatise on the Small pox. (لندن ١٨٤٨)
and measles وترجمها إلى اللاتينية E. Valla البندقية عام ١٤٩٨
(٢ - ٧ - دراسات فلسفية)

(وإلى اليونانية Jacque Goupyl) باريس عام ١٥٤٨... وإلى الفرنسية Jacque Poulet (باريس ١٧٦٣) ولها ترجمة فرنسية أخرى قام بها L. Leclerc و Lenoir (باريس ١٨٦٦) والنص العربي منشور أيضا مع ترجمة فرنسية نشرت بلندن عام ١٨٩٦ للمستشرق P. de Koning وترجمتها إلى الألمانية Karl Opitz (لينرج ١٩١١) .

الحسن بن الهيثم المتوفى ٤٢٢ هـ - ١٠٢٩ م ويسميه الفرنجة Alhazen :
- المناظر (في سبعة أجزاء) وقد شرحه في القرن الرابع عشر العالم العربي كمال الدين أبو الحسن الفارسي المتوفى عام ١٣٢٠ م (مع اضافات) وطبع كرنكو هذا الشرح في جزأين مع النص الأصلي (حيدر آباد ١٩٢٨)

وتوجد ترجمات لاتينية في العصور الوسطى لهذا الكتاب وغيره من مؤلفات ابن الهيثم - ونشر Risner عام ١٥٧٣ ترجمة لاتينية كاملة في سبعة أجزاء لكتاب المناظر نشرة Risner في أواخر القرن السادس عشر - مقالة في استخراج القطب على غاية التحقيق ، نشرها بالألمانية ١٩٢٠ Carl Schoy - مجموعة رسائله (وهي ثمان) طبع الهند ١٣٠٧

- انظر د . مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه البصرية - جزآن - (جامعة القاهرة ١٩٤٢-١٩٤٣) . محاضرات ابن الهيثم التذكارية - جامعة القاهرة ١٩٣٩

علي بن العباس المحمدي المتوفى عام ٣٨٤ هـ / ٩٩٤ م (ويسميه الفرنجة Haly Abbas - الكناش الملكي (Riber Regius) أو كامل الصناعة الطبية جزآن القاهرة ١٨٧٧ وترجم إلى اللاتينية مرتين (فينسيا ١٤٩٢ وليون ١٥٢٣) وترجم قسطنطين الافريقي شطراً منه .

أبو القاسم الزهراوى المتوفى عام ٤١٤ هـ / ١٠١٣ م : ويسميه الفرنجة Ezzahrawy, Abulecasis (وغير ذلك) : كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف طبع لکنو ١٩٠٨ ترجم عقب ظهوره إلى العبرانية ثم اللاتينية بفينسيا ١٤٩٧ واستر اسبورج ١٥٣٢ وبال ١٥٤١ ونشر الجزء الخاص بالجراحة في نصه

العربي مع ترجمته إلى اللاتينية في مجلدين (اكسفورد ١٧٧٨) وظلت طبعاته اللاتينية متداولة طوال القرنين ١٥ و ١٦ .

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبدالله - الشيخ الرئيس) المتوفى عام ١٠٣٧ م ويسميه الفرنجة Avicenna : كطبيب : القانون في الطب ويقع في خمسة كتب .. طبعة بولاق القاهرة (١٣ جزءا) ١٨٧٧ - طبعة روما (١٥ جزءا) ١٥٩٣ - وترجمه إلى اللاتينية جيرار الكريموني ونشرت ترجمته مرات عدة في عصر النهضة (كاملة أو ناقصة) ومن أقدم نسخها الكاملة طبعة ميلانو ١٤٧٣ وبادوا ١٤٧٦ والبندقية ١٤٨٢ وله ترجمة عبرية طبعت في نابلي ١٤٩١ - ١٤٩٢ ونشر في البندقية ١٥٢٧ و ١٥٩١ و ١٦٠٨ (بل بلغت طبعاته باللاتينية أواخر القرن ١٥ ست عشرة طبعة ثم أعيد طبعه عشرين مرة في القرن ١٦ - وهذا عدا الطبعات التي شملت أجزاء منه وهي - كالشروح التي وضعت عن القانون - تتجاوز التصور عددا - انظر : مؤلفات ابن سينا وضع الأب ج . ش . قنواي (في مهرجان ابن سينا) (جامعة الدول العربية بالقاهرة ١٩٥٠) .

والكتاب الذهبي للمهرجان الأتني لذكرى ابن سينا - جامعة الدول العربية بالقاهرة ١٩٥٢ وانظر ابن سينا في مؤلفات العرب في الفلسفة بعد صفحتين .

البيروني (أبو الريحان محمد أحمد) المتوفى عام ٤٤٠ هـ - ١٠٤٨ م ويسميه الفرنجة Al-Birûni

- تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مردولة - تاريخ الهند - نشر النص العربي ادورد سخاو E. Sachau بلندن ١٨٨٧ وأعيد طبعه ١٩٢٥ - وترجم إلى الإنجليزية عام ١٨٨٨ في جزأين ، وأعيد طبعه بلندن عام ١٩١٠

- الآثار الباقية عن القرون الخالية (عند الغربيين Chronologie des anciens peuples) نشر نصه سخاو في ليزج ١٨٧٨ وأعيد طبعه

عام ١٩٢٣ وله ترجمة انجليزية في لندن ١٨٧٩ - استخراج الأوتار في الدائرة
بخواص الخط المنحني فيها - نشره سوتر H. Sauter بالألمانية ١٩١٠ -
وحققه أحمد سعيد الدمرداش (الدار المصرية للتأليف والترجمة بالقاهرة).

- القانون المسعودي - نشرته وزارة المعارف الهندية في ٣ أجزاء
١٩٥٤ - وضعت عنه دراسات كثيرة ولا توجد له ترجمة (إلا قطعة نشرها
رايت R. Ramsay Right في لندن عام ١٩٣٤ تحت عنوان :
Al-Birūni, The Book of the construction in the elements of astrology
- الجماهر في معرفة الجواهر - حيدر آباد ١٣٥٥ هـ

الشريف الإدريسي (أبو عبد الله محمد بن محمد) المتوفى عام ٤٥٧ هـ /
١٠٦٦ م - نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (الكتاب الروجاري لأنه
وضعه في عهد روجار الثاني + ١١٥٤) وكان شرحا لخريطة للعالم كله
رسم فيها بدقة شواطئ الأنهار ومجاريها ...) وليس للكتاب حاليا طبعة
كاملة - له ترجمة فرنسية غير دقيقة قام بها Amédee Janbert (جزآن
باريس ١٨٣٦ - ٤٠) وثمة ترجمات كثيرة لأجزاء من الكتاب قام بها
R. Doz و M. De Joeje (ليذن ١٨٦٦) وكذلك A. Blasquez (مدريد
١٩٠١) وبالإيطالية مع النص العربي (روما ١٨٨٣) وبالألمانية ١٨٨٥
وبالسويدية أوبسالا ١٨٩٤ وأخرى كثيرة .

نصير الدين الطوسي (محمد بن محمد بن حسن أبو جعفر) المتوفى عام
٥٦٧٣ هـ - ١٢٧٤ :

- شكل القطاع - طبع في الآستانة عام ١٣٠٩
- تحرير أصول الهندسة والحساب (المنسوب إلى اقليدس) طبع
في روما مع نصه العربي ١٥٩٤ م

ابن نفيس (القرشي المصري) المتوفى عام ٦٨٧ هـ - ١٢٨٨ م
(ويسميه الفرنجة Ebeneßs) .

- شرح تشريح ابن سينا

— موجز القانون (كتاب ابن سينا مع حذف قسم التشريح والفسولوجيا)
— له طبعات شرقية متعددة — وشروح كثيرة منها : حل الموجز لحمال الدين
محمد الاقصرائي أواخر القرن ١٤ — وشرح الموجز لنفيس بن عوض
الكرماني (القرن ١٥) — وقد طبعت كتب ابن سينا في البندقية ١٥٤٧
انظر : د. بول غليونجي : ابن النفيس — العدد ٥٧ من سلسلة أعلام
العرب (القاهرة ١٩٦٦) (١) .

• (ب) نماذج من مؤلفات العرب في الفلسفة وعلومها :

(١) في الفلسفة :

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله) المتوفى عام ٥٤٢٨ هـ — ١٠٣٧ م
الشفاء : المطبوع منه الطبيعيات والألهيات (منه في المنطق والطبيعيات
والالهيات بإشراف المجمع اللغوي بالقاهرة (١٩٥١ — ١٩٦٥)

— النجاة — القاهرة طبعة السعادة ١٣٣١ (فيه أجزاء من الهيات
وكتاب النفس نقلا عن الشفاء) .

— في الاشارات والتنبيهات — طبعة فرجيه Forget ليدن ١٨٩٢ وطبعة
سليمان دنيا ١٩٤٨ و ١٩٤٩ — ونشر Mehren انماط القسم الثاني الأخيرة
وترجمها إلى الفرنسية (ليدن ١٨٩١)

(انظر ما ذكرناه عنه في كتبه كطبيب ص ٩٩)

الفارابي (أبو نصر) المتوفى عام ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م :

— آراء أهل المدينة الفاضلة — القاهرة ١٩٠٦ و ١٩٠٧ — بيروت
دار المعرفة ١٩٥٥ .

(١) ابن البيطار (أبو محمد عبد الله بن أحمد المتوفى عام ٦٤٦ هـ ١٢٤٩ م
الجامع في الأدوية المفردة — بولاق القاهرة ١٢٩١ هـ — ١٨٧٤ م في ٤ أجزاء وقد نقله
إلى الفرنسية لوكلير Leclerc تحت عنوان Traité des simples par Ibn al-Bitar ٣ أجزاء
باريس ١٨٧٧ — ١٨٨٣ وله ترجمة ألمانية قام بها فون زونتهايمر J.V. Sontheimer في جزئين
شتوتجارت ١٨٤٠ — ٤٢ وقد لخصه الملك المظفر في كتابه المعتمد في الأدوية المفردة —
مصححه وفهرسه مصطفى السقا ط ٢ (١٣٧٠ هـ — ١٩٥١ م) .

— التنبية على سبيل السعادة (فى رسائله) حيدر آباد الهند ١٩٢٦ .

— الثرة المرضية فى بعض الرسائل القاراية — ليدن ١٨٩٠ .

— تحصيل السعادة — حيدر اباد الهند ١٣٤٥ هـ

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد) المتوفى عام ٥٩٥ هـ — ١١٩٨ م
(ويسميه الفرنجة Averroes)

— تهافت التهافت (وقد رد فيه على تهافت الفلاسفة للغزالي) القاهرة

(ومعه التهافت) ط ٣ (١٩٠٣) وبيروت ١٩٣٠ — دار المعارف بالقاهرة

تحقيق سليمان دنيا (١٩٦٤ جزئين وطبعة P. M. Bouyges بيروت ١٩٣٠

(وفيها تهافت الغزالي) — وقد ترجمه إلى العبرية ثم إلى اللاتينية قالو نيموس بن

داود بن تودرو — له ترجمة ألمانية — كالشرح المختصر قام بها Max. Horten

— الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة : تحقيق د. محمود قاسم — مكتبة

الانجلو بالقاهرة ١٩٥٥ — (ومع فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية

من الاتصال لابن رشد) مصر ١٣٢٨ هـ نشره مع « فصل المقال فيما بين الحكمة

والشرعية من الاتصال » ميلر Müller مع ترجمتها إلى الألمانية .

وانظر فى الفلسفة الإسلامية : مصطفى عبد الرازق (الشيخ الأكبر) :

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — القاهرة ١٩٤٤ د . ابراهيم مذكور :

فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه — القاهرة ١٩٤٧ .

(ب) فى التصوف الإسلامى :

القشبرى (عبد الكريم) المتوفى عام ٤٦٥ هـ / ١٠٧٤ م

الرسالة القشيرية المطبعة السنية بمصر ١٢٨٤ هـ — وقد وضعت عليها

شروح منها شرح زكريا الانصارى : إحداهم الدلالة على تحرير الرسالة

الغزالي (أبو حامد) المتوفى عام ٥٠٥ هـ — ١١١١ م

— احياء علوم الدين ٤ أجزاء المطبعة العثمانية المصرية ١٩٣٣ م

— انظر أبو حامد الغزالي فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده — (مهرجان

الغزالي فى دمشق — المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

بالقاهرة ١٩٦٢ .

— مؤلفات الغزالي (بمناسبة الاحتفال بالذكرى السالفة الذكر) —

للدكتور عبد الرحمن بدوي — المجلس الأعلى السالف الذكر بالقاهرة ١٩٦١

السهر وردى (أبو حفص عمر) المتوفى عام ٦٣٨ هـ — ١٢٤٠ م

— عوارف المعارف (على هامش الاحياء) القاهرة ١٣٤٨ هـ .

السهر وردى (المقتول — يحيى بن حبش) ٥٨٧ هـ — ١١٩٢ م

— حكمة الإشراف — أو شرح الشيرازى عليه — ايران ١٣١٢ له

تحليل قام به هورتن Max Horten (١٩١٢)

ابن عربى (محيى الدين) المتوفى عام ٦٣٨ هـ — ١٢٤٠ م

— نصوص الحكم — نشرة د. أبو العلا عفيفى دار احياء الكتب العربية

بالقاهرة ١٩٤٦

— الفتوحات المكية — طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر

وانظر فى التصوف الإسلامى : د. أبو العلا عفيفى : التصوف : الثورة

الروحية فى الإسلام — دار المعارف بالاسكندرية ١٩٦٣

(ج) فى علم الكلام .

الأشعرى (أبو الحسن) المتوفى عام ٣٢٤ هـ — ٩٣٦ م .

— مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين — تحقيق محمد محيى الدين :

مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥٠ — وتصحيح هـ . ريتز استانيول فى

جزئين ١٩٢٩ — ١٩٣٣ .

الابجى « عضو الدين » المتوفى عام ٧٥٦ هـ — ١٣٥٥ م .

المواقف : استانيول ١٢٨٩ هـ وله شروح كثيرة .

ابن حزم « الظاهري » المتوفى عام ٤٥٦ هـ - ١٠٦٣ م .

— الفصل في الملل والنحل — وبهامشه ملل الشهرستاني — في ٥ أجزاء
مكتبة المثنى ببغداد — مصر ١٣١٧ ونشره Wm. Cureton لينزج ١٩٢٣
ولندن ١٨٤٦

« ٢ » من المصادر العامة للباحثين الغربيين والمستشرقين منهم .

George Sarton, (1) Introduction to the history of Science
Cambridge. Institution of Washington
(London), 1931.

ولا سيما الجزء الثاني بمجلديه عن القرنين ١٢ و ١٣ وقد درس العلم عند
العرب بأسهاب

(2) The History of Science and the new humanism
(Brown University, New York, 1956)

(3) Civilization of the Renaissance (Holyoke
College, University of Chicago)

(فصل عن العلم) وقد ترجمه د. عبد الرحمن زكي

Will Durant, The Story of Civilization (Simon & Schuster,
New York, 1950)

ولا سيما الجزء الرابع وهو عن Age of Faith — وقد ترجمت إلى
العربية أجزاءه الأولى

Aldo Mieli, La Science Arabe (Leiden Brill, 1939)

ترجمه د. عبد الحليم النجار ، د. محمد يوسف موسى : العلم عند العرب
وأثره في تطور العلم العالمي — دار القلم بالقاهرة ١٩٦٢) وهو كتاب قيم جدا
The Legacy of Islam, edited by Th. Arnold & A. Guillaume,
(Oxford, 1931)

في بعض فصوله — وقد ترجم شطره الأولى لفيف من خريجي كلية الآداب
بجامعة القاهرة — لجنة الجامعيين لنشر العلم بالقاهرة ١٩٣٦)

The Legacy of Persia, edited by A. J. Arberry, (Oxford, 1953)
ولاسيما الفصل الذي كتبه Elgood عن العلم وترجم الكتاب لفيف من أعضاء
هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة باشراف ومراجعة د. يحيى الخشاب
— دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٥٩ .

Fr. Rosenthal, **The Technique and approach of Muslim
Scholarship** (Pontificium Institution Bellrcum)

ترجمة د. أنيس فريجة : مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي (دار
الثقافة بيروت ١٩٦١)

De Lacy O'Leary, (1) **How Greek Science passed to the Arabs**
(London, Routeledge & Kegan, Paul, 1940)
(2) **The Arabic thorght and its place in the
history**, Kegan and Paul Ltd., 1939

ترجمة د. حسان ثابت ١٩٦١

Unity & Vanity in Muslim Civilization (University of Chicago
Press) لتسعة عشر باحثا وقد نقله د. صدقي حمدي : مكتبة دار المثنى بغداد (١٩٦٦)
Gustav Le Bon, **La Civilzation des Arabes**, (Paris 1884)

ترجمة عادل زعير — القاهرة ١٩٥٦

Near East : Culture and Society, edited by T. Cuyler Young,
Princteton, 1951,

وقد ترجمه عبد الرحمن محمد أيوب القاهرة — وهو مجموعة بحوث القيت
في مؤتمر برنستون في مارس ١٩٤٧ —

Islamie Culture in its relatin to the Comlempsorny World.

مجموعة بحوث قدمت في مؤتمر برنستون عام ١٩٥٣ للثقافة الإسلامية .
جمعها ونشر ترجمتها محمد خلف الله (الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة)
— مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة (ط ٢) ١٩٦٢

L.A. Sidillot, **Histoire Générale des Arabes** 2e ed. Paris 1877

ترجمه عادل زعير : تاريخ العرب العام — دار احياء الكتب العربية
القاهرة ١٩٤٨

W. Barthold, Musulman Culture, University of Calcutta 1943

— كارل الفونسو نلليو : علم الفلك : تاريخه عند العرب في القرون الوسطى (روما ١٩١١) .

— آدم مئز A. Mez : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى —
جزءان (ترجمه د. محمد عبد الهادى أبو ريده = (القاهرة ١٩٤٨)

— سيجريد هونكه : شمس الله على العزب — ترجمة د. فؤاد حسنين
(دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٤)

— انجل جنثال : تاريخ الفكر الأندلسى .. ترجمة د. حسين مؤنس
(٣) نماذج مصادر عامة للمحدثين من المؤلفين العرب :

— أحمد أمين : ضحى الإسلام - ٢٠١ لجنة التأليف والترجمة والنشر
بالقاهرة ١٩٣٤ و ١٩٣٥ .

— جورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى - ٣ — دار الهلال
بالقاهرة ١٩٥٨

— قلىرى حافظ طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات
والفلك — دار القلم بالقاهرة ١٩٦٣ . العلوم عند العرب (العدد ٣٣ من الألف
كتاب) القاهرة ١٩٥٦

— عبد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى — دار
الآداب بيروت . ١٩٦٥

— على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام — دار المعارف
بالقاهرة ١٩٦٥

— توفيق الطويل :

١ — أسس الفلسفة — ط ٥ دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٧

٢ — الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها — ط ٢ — دار النهضة العربية
بالقاهرة ١٩٦٧ .

٣ — قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ مكتبة مصر بالقاهرة ١٩٥٨

- (٤) نماذج من مصادر عربية قديمة يستعان بها عند تقييم العلم العربي .
- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن اسحاق) المتوفى عام ٣٨٥ هـ - ٩٩٥ م .
- الفهرست طبعة فلوجل — لينزج ١٨٧٢ — المكتبة التجارية بالقاهرة ١٣٤٨ هـ ، ١٩٢٩ .
- صاعد (أبو القاسم صاعد ابن أحمد الأندلسي) المتوفى عام ٤٦٢ هـ - ١٠٧٠ م .
- طبقات الأمم — بيروت ١٩١٢ وترجمه إلى الفرنسية بلاشير
- R. Blachere, Livre des catégories des nations, Paris, 1935
- ١٠٣ — الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم) المتوفى عام ٥٤٨ هـ - ١١٥٥ م .
- الملل والنحل — لندن ١٨٤٢ — ليبسك ١٩٢٣ — القاهرة . (على هامش ملل ابن حزم) ١٣٤٧ هـ حققه محمد بن فتح الله بدران في جزئين ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ج ١ : ١٩٥٦
- القفطى (على بن يوسف) المتوفى عام ٦٤٦ هـ - ١٢٤٨ م .
- أخبار العلماء بأخبار الحكماء — القاهرة ١٣٢٦ هـ وطبع في لينزج ١٩٠٣
- ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد بن قاسم) المتوفى عام ٦٦٠ هـ - ١٢٧٠ م .
- عيون الأنباء في طبقات الاطباء ٣ أجزاء — دار الفكر — بيروت ١٩٥٧
- ابن خلدون (عبد الرحمن) المتوفى عام ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م :
- المقدمة — باريس ١٨٥٨ وترجمت إلى الفرنسية عام ١٨٦٥ وطبعت في القاهرة عدة مرات — أنظر تحقيق د. على عبد الواحد وافي — لجنة البيان العربى بالقاهرة في ٣ أجزاء ١٩٥٧ .
- انظر أعمال مهرجان ابن خلدون — المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ١٩٦٢ .

٢ - الفكر الدينى الاسلامى الحديث

فى العالم العربى

الفكر الدينى الاسلامى الحديث

فى العالم العربى

تمهيد - الدعوة الوهابية - الدعوة السنوسية - عبد الرحمن الكواكبي - جمال الدين الأفغانى - محمد عبده - محمد رشيد رضا - من تيارات الفكر الاسلامى الحديث :
(١) تطور الأزهر (ب) سقوط الخلافة الاسلامية : صدها ومدى تأثيره فى العالم العربى - خاتمة - مكتبة البحث .

تمهيد

انضمت الدولة العثمانية منذ القرن السادس عشر على امبراطورية ضخمة تستوعب شعوبا تنحدر من اجناس مختلفة ، وتتحدث بلغات متعددة ، وتعتنق أديانا متباينة ، وتستهدف مصالح متعارضة ، وفى غمرة هذا الطغيان خضع العالم العربى لنفوذ هذه الامبراطورية الضخمة اطول زمن تعرض فيه لسيطرة أجنبية ، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر دب الضعف والوهن فى كيان هذه الدولة وتدهورت أحوالها ، وتعرضت أملاكها لنفوذ الاستعمار الأوروبى ، وأخذ هذا الاستعمار يتسلل إلى العالم العربى ابان القرن التاسع عشر ، أى قبل انهيار الدولة العثمانية فى الحرب العالمية الأولى^(١) وكان الحكم العثمانى قد زاد العالم العربى ضعفا ، فاستكان لطغيان الاستعمار فترة من الزمن ، ثم استيقظ من سباته على دوى حركات وطنية تصدت لمقاومة الاستعمار ومناهضة شروره ، وكان قد بدا لقادتها فى صورة دينية نصرانية تتطلع إلى اجتياح الشرق عامة وتقويض بنيان الاسلام بوجه خاص .

وكان المسلمون من قديم الزمان يزنون دولهم بميزان الدين ، فصلاح حكمهم يكون بمقدار مسيرتهم لأحكام الدين ومحافظتهم على تعاليمه ، ومن أجل هذا نهضت حركات الاصلاح الحديثة قبل أن يتصل العالم الاسلامى بأوروبا ويتعرف إلى حضارتها فنشطت هذه الحركات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حين دب الضعف فى الدولة العثمانية وخيف عليها من خطر الانهيار ، ومعنى هذا أن قادة الاصلاح الدينى قد اعتقدوا أن صلاح الدين

(١) احتلت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠ وتونس ١٨٨١ ومراكش ١٩١٢ واحتلت إنجلترا مصر عام ١٨٨٢ واحتلت إيطاليا ليبيا عام ١٩١١ .

كفيل باصلاح السياسة وان مشكلة الاسلام عند المسلمين المحدثين قد تركزت في محاولة تستهدف رد الاعتبار للاسلام الذى ازدهر في صدر حياته، واضمحل على يد المحدثين من أهله .

وسوغ هذا الاعتقاد عند رواد الاصلاح الدينى ان العرب ، استطاعوا في صدر الاسلام أن يقوضوا في فترة وجيزة — وبرغم امكاناتهم الضئيلة — أعظم دولتين عرفهما التاريخ الوسيط ، هما الدولتان البيزنطية والفارسية ، وقدر لهم بعد قليل أن يكونوا أهل الصدارة في الفكر وارباب السيادة في مجال العلم والفن ابان العصور الوسطى — من منتصف القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر لميلاد المسيح على وجه التحديد — أى حين كانت أوروبا تغط في سبات عميق من الجهالة والبداوة والتخلف . ولكن العالم الاسلامى لم تكدر تركد ربحه ويتوقف عن المسير حتى أخذ العالم الأوربي الذى نهل من ينابيعه يستيقظ من سباته مستعينا بنور العلم الحديث ، ويتقدم ركب الانسانية الذى كان العالم الاسلامى في الماضى على رأسه ، ومن هنا كانت المشكلة الرئيسية عند مسلمى العصر الحديث هي أن يردوا للاسلام اعتباره حتى يستعيد حيويته وقوته وعنفوانه ، ويتمكن المجتمع الاسلامى من أن يزدهر مرة ثانية فيما يقول المستشرق الكندى « ولفرد كانتول سميث » .

ومن أجل هذا أخذ رواد الاصلاح الدينى من المحدثين ينقبون في بطون التاريخ الاسلامى ابتغاء التعرف إلى حقيقة الضعف الذى انتاب المجتمع الاسلامى ، والتماسا لأسباب علاجه ، وزادهم اهتماما بذلك ظهور حركات الاستغراب Westernisation التى دبت في اقطار الشرق الأدنى واستهدفت بث التزعة العلمانية في حياة المجتمعات الاسلامية ، وزحف الاستعمار الغربى على بلادهم ، وفرض سيطرته عليها واستنزاف دماؤها بحجة العمل على إصلاحها ، واشاعة الحضارة في ربوعها .

والتقى هؤلاء الرواد عند الشعور بالضييق لضعف المسلمين وتدهور أحوالهم ، وانتشار الفاقة والخلاقات بينهم ، ووجدوا أن العلة تقوم في انحراف المسلمين عن الدين الاسلامى الحقيقى في بساطته الأولى أيام الخلفاء

الراشدين ، وان العلاج في التمسك بكتاب الله وتعاليم دينه ، بعد تطهيرها من كل ما علق بها من شوائب وبدع وخرافات ، ومال الكثيرون من هؤلاء الرواد إلى تأييد الخلافة الاسلامية في الدولة العثمانية برغم ما كان يشوب بعض رجالها من انحراف وظلم واستبداد ، وذلك منعا لانتشار الفتن الداخلية وتفاديا لانحيار العالم الاسلامي ، واتجهت انظارهم إلى بيت الله الحرام في أرض الحرمين الشريفين ابتغاء الحج والتماسا للتفقه في الدين .

ونشأ عن الشعور بالضييق لتدهور أحوال المسلمين ، والنفور من حركات الاستغراب التي أخذت تتسلل إلى المجتمعات الاسلامية ، وزحف الاستعمار الأجنبي على أرضها ، نشأت عن هذا حركات بعث وحياء دينية قوية شاعت في العالم الاسلامي ، واستهدفت أحياء الاسلام الصحيح وتخليصه من الشوائب التي شوهت تعاليمه ، وبدأ هذا في الحركات السلفية التي تمثلت أول الأمر في الحركة الوهابية التي نشأت في شبه الجزيرة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر . والدعوة السنوسية التي ظهرت في شمالي أفريقيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر والمهدية التي غزت السودان ، وكان مدار هذه الدعوات تطهير الاسلام من شوائبه ، ومقاومة النفوذ العثماني والحد من شروره ، فنشطت الوهابية في رد المسلمين عن الشرك والتسليم بالخرافات والبدع ، وامتشقت الحسام حين اخفق الاقتناع ، أما السنوسية فقد قنعت بالدعوة إلى عبادة الله على هدى من كتابه الكريم وسنة رسوله ، والاقتداء بالسلف الصالح عن طريق التعليم والارشاد في زوايا كانت مراکز للعبادة والتعليم الديني الصحيح . فلما زحف الاستعمار الايطالي إلى ليبيا استنفرت اتباعها واججت في نفوسهم نار الجهاد . وكانت فوق هذا تضيق بالحكم العثماني وفساده .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي ظل هاتين الدعوتين تبنى جمال الدين الافغانى طريقة التعليم والتثقيف والارشاد ، وقد تميز جمال الدين بالرضا عن النفوذ العثماني وتأييد الخلافة الاسلامية — لأسباب دينية — وراح يلهب نار الجهاد لطرد المستعمر الأوربي الذي كان قد اجتاحت في جهده (م - ٨ - دراسات فلسفية)

كثيرا من دول الاسلام . وتصدى مع هذا لمقاومة الاستبداد عند حكام المسلمين — على طريقة معاصره عبد الرحمن الكواكبي الذى أصبح علما على مقاومة الاستبداد ومحاربة المستبدين ، وحمل القبس بعد جمال الدين الأفغانى تلميذه محمد عبده وان صرف أكثر جهوده إلى الدين دون السياسة ، وتوخى في الثقيف التؤدة والأناة ، دون العنف والطفرة ، وعلى هديه سار بعده السيد رشيد رضا وغيره من رواد الاصلاح المحدثين .

ولما كنا معنيين بتاريخ الفكر الاسلامى فى العالم العربى فى المائة العام الأخيرة ، فقد آثرنا — تفاديا لتشعب الموضوع وسعة آفاقه — أن نتسلل إليه من خلال حركات الاصلاح الدينى الكبرى ، لأنها تمثل تيار الفكر الدينى الجديد من ناحية ، ولأن مقاومة هذا التيار وابطال تأثيره ينبثق عن تفكير المحافظين والمعتدلين من المسلمين فى عصر هذه الحركات .

ونلاحظ أن حركات الاصلاح الدينى الكبرى قد نشأت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر على وجه التحديد ، وليست يقظة القرن العشرين إلا امتدادا واعيا مستنيرا لتياراتها ، وقد ظهرت هذه الحركات فى مجتمعات تملكها الجهل وسادها التخلف فى ظل حكم سياسى استبدادى أغفلت فيه كل مقتضيات الصالح العام ، وكان هذا فى وقت تقدم فيه الغرب واستضاءت جوانبه بأنوار العلم والمعرفة ، فظهرت فيه ابان النصف الثانى من القرن التاسع عشر فتوحات علمية ويقظات قومية سيطرت على توجيه الحياة عند الغربيين ، إذ نشأت نظرية التطور عند داروين (١٨٠٩ — ١٨٨٢) ونظرية رأس المال عند كارل ماكس (١٨١٨ — ١٨٨٣) ومذهب الطبيعيين فى حرية الفن والأدب عند فلوبيير ١٨٢١ — ١٨٨٠ (وأميل زولا (١٨٤٠ — ١٩٠٢) وفى هذا القرن تمت الحركات القومية فى أوربا ، وتفتحت العيون على الديمقراطية والحكومات الشعبية . . . وإذا كانت حركات الاصلاح الدينية التى نبتت فى البيئات الاسلامية قد احييت سنة السلف الصالح وأضاءت الحياة أمام معاصريها من المسلمين ، فقد زاد النور شيوعا باتصال الشرق بالغرب ابان ذلك القرن ، فأخذت المدنية الغربية والعلوم الحديثة تتسلل إلى المجتمعات الاسلامية وترد إليها بعض ماتدين به للمسلمين منذ بدء نهضتها الحديثة .

وزاد اتصال الشرق بالغرب الاهتمام بالتعليم العلمى إلى جانب التعليم الدينى - ونشأت مدارس أجنبية دينية علمانية ، وقد ظهرت شبكة منها منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر فى كثير من الأمم الاسلامية - ولا سيما مصر وسوريا وتركيا - نهضت بها جمعيات تبشيرية مسيحية ، والتحق بها عدد ضخم من أبناء الطبقة العليا والوسطى ويلاحظ المستشرق الانجليزى هاملتون جب أن هذه المدارس الأجنبية كانت مفسدة لقومية التلاميذ ، لأنها أدت إلى تمزق الأواصر التى كانت تحفظ تماسك المجتمع الإسلامى .

ونما التعليم العلمانى فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر فى بعض الأمم الاسلامية كمصر والهند وتطلب هذا معلمين أوروبيين . وإيفاد بعثات من أبناء البلاد إلى أوروبا لاعداد معلمين وخبراء فنيين . ومن هنا تسالت المدنية الغربية إلى المجتمع الإسلامى . وكانت حملة نابليون على مصر قبل ذلك مقدمة هذا التسلل .

وكان طبيعيا أن ينشأ نزاع بين المتفرنجين من دعاة المدنية الغربية والمحافظين من رجال الدين . واشتد هذا النزاع منذ الشطر الثانى من القرن التاسع عشر ، وازداد شدة بعد حركة الانقلاب الذى قام به مصطفى كمال فى تركيا ، وأفضى إلى الغاء الخلافة الاسلامية ، وفصل الدين عن الدولة . والانصراف عن التقاليد الاسلامية إلى المدنية الغربية ، ولا يزال النزاع قائما حتى أيامنا الحاضرة ، وسنعود إلى بيان هذا بعد بشئ من التفصيل ، وحسبنا الان أن نشير إلى ما لاحظته بعض الباحثين الغربيين من أمثال الفرد كانتول سميث من أن المصلحين الذين استلهموا الغرب فى حركة التحرر الفكرى كانوا أكثر تحررا من المصلحين الذين استلهموا ماضى الاسلام فيها ، ولكن هؤلاء الذين استمدوا وحيهم من الاسلام فى تحررهم الفكرى قد حققوا نتائج أطول عمرا وأبعد تأثيرا وأعمق جذورا ، وأن المجتمع الإسلامى قد نفر من الغرب بسبب تسلطه الاقتصادى والسياسى والعسكرى ، بل أصبح الغرب فى الفترة الأخيرة من عصرنا الحاضر موضع كراهية تنصب على قوته العسكرية والروحية معا ، وإذا كان الغرب قد شرع فى النصف الثانى

من القرن العشرين في تقديم المساعدة الاقتصادية للبلاد المتطورة النامية ،
فإن ما وراءها من أغراض سياسية قد أضعف تأثيرها في تدعيم التفاهم الانساني ،
وتقوية أواصر الصداقة المتبادلة ، بل أن ويلات الاستعمار ونتائج البادية
للعيان في عصرنا الراهن قد زادت من كراهية العرب للغرب وإن لم تصرفهم
عن حضارته التي تسالت إلى شتى مرافق حياتهم ، وتسلمت على تفكير
الكثيرين من القادة وأئمة الإصلاح بينهم . وإذا كان المسلمون قد فتحوا
أعينهم في العصر الحديث على ينابيع العقيدة الصافية وقد تطهرت من ادران
البدع والخرافات والأوهام ، فإن أنوار العلوم الدخيلة قد أخذت تغزو
أرضهم وتخطف أبصار الكثيرين منهم ، فكان صراع بين القديم الجديد
في دينهم ، والجديد الطارئ على أرضهم — مما سنعرف أمره بعد .

وقد كان رجال الدين يجرون على عادة مألوفة من قديم الزمن ،
فيقضون شطرا من حياتهم في الطواف بأقطار العالم الإسلامي والتعرف
على أحوال أهلها ، وتبادل الرأي في شئون دينهم وأمور دنياهم معا ، وقدر
لمصر أن تسبق أقطار العالم العربي إلى التخلص من قبضة الأتراك ، وأن
تجتذب إليها رواد الإصلاح الديني في شتى الأقطار الأخرى فطاب لهم المقام
بها ، ومزاولة النقد البناء بين أهلها ، وكانت الفترات التي أقامها الكثيرون
منهم بين ربوعها ، أخصب أيام حياتهم وأعظمها إنتاجا . هكذا طاف عبد
الرحمن الكواكبي بسواحل أفريقيا الشرقية وآسيا الغربية وزار أقطار العالم
العربي وجمال بارجاء الهند ، ولكنه أقام بمصر — هربا من دسائس وإلى حلب
ومكايده — حتى استوفى فيها انقاسه ، وبأرضها كان مشواه . وطاف جمال
الدين الأفغاني بارجاء فارس والهند والحجاز والعراق والآستانة ، ومع
هذا كان أخصب أيام حياته فترة إقامته في مصر (وهي نحو تسع سنوات
ونصف بدأت في مارس من عام ١٨٧١ ميلادية) وفيها نشأ أكبر اتباع
مدرسته وفي مقدمتهم الإمام محمد عبده الذي حمل القبس بعده حتى سلمه
إلى تلميذه السيد رشيد رضا ، الذي خف من سوريا إلى مصر طلبا لدعوة
الإمام ، وقضى بها نيفا وثلاثين عاما كان خلالها حركة دائبة في الدعوة

للاسلام الصحيح وتطهير تعاليمه من الخرافات والبدع^(١) وعن طريق صحيفته « المنار » وجمعيته التي انشأها للدعوة والإرشاد ، ومدرسته التي أعدها للمعلمين طارت دعوته إلى الكثير من أقطار العالم الإسلامي ومثل هؤلاء الدعاة من رواد الإصلاح الديني الحديث كثيرون^(٢) .

وعلينا أن نشير في ختام هذه المقدمة إلى أن سعة الموضوع وتشعب أطرافه قد اضطرتنا إلى إغفال الحديث عن طوائف وهيئات دينية عرفت في العالم العربي إبان العصر الذي ندرسه ، وذلك لأن التفكير عند بعضها قد استهدف أغراضا سياسية وليست دينية خالصة ، أو أن التراث الفكري عند بعضها الآخر لم يكن من العمق بحيث يتعين الاهتمام بدراسته . وهذا إلى جانب أننا لم نقصد بهذه الدراسة أن تكون أحصاء شاملا لكل المفكرين من المسلمين في العالم العربي .

ونضيف إلى هذا أننا أغفلنا دراسة التصوف العربي في العصر الذي ندرسه ، وذلك لأن التصوف أصلا تجربة روحية يعيشها الصوفي . وإن كان بعض الصوفية قد فلسفوا هذه التجربة منذ القرن التاسع للميلاد (حين ظهر التصوف الاشرافي الذي بدأ في نظريات الاتحاد عند البسطامي والحلول عند الحلّاج ، ثم وحدة الوجود عند ابن عربي في القرن الثالث عشر) إذا صح هذا فإن تصوف مائة العام الأخيرة في العالم العربي كان ظاهرة اجتماعية أكثر منه فكرا دينيا خالصا ، والذي يعيننا في هذا البحث ، هو الفكر الديني ، وهو ظاهرة فردية لا محالة .

فلنقف الآن عند أئمة الإصلاح الديني الذين أسلفنا ذكرهم ، عسى أن نتبين حقيقة الدعوة التي نهضوا بها ، ونتعرف إلى تأثيرها في حاضر

(١) بلغ الاسكندرية بحراً في ٣ يناير سنة ١٨٩٨ وبقى بمصر حتى مات فيها في أغسطس سنة ١٩٣٥ أي نحو ثمانية وثلاثين عاماً .

(٢) كان في مقدمة من أقاموا بمصر من قادة العرب ابراهيم اليازجي (المتوفى عام ١٩٠٦) وقد كان من أوائل رواد الدعوة إلى القومية العربية في الشام ، ورفيق العظم الذي زاوأ الحكم العثماني في جمعيات سرية ، ولما اشتد ضيقه بجواسيس العثمانيين هاجر إلى مصر عام ١٨٩٤ م .

العالم العربي ومستقبله ، وأن كان استيفاء البحث في هذا الموضوع على الوجه الكامل في مثل هذه الدراسة القصيرة أمرا مستحيلا ، فارجو أن يكون في الأضواء الخافتة التي نلقها على هذا الموضوع الواسع المتشعب ، ما يبدد كثافة الظلمة التي تحجب الرؤية وتعيق النظر .

الدعوة الوهابية في شبه الجزيرة العربية

في صحراء الجزيرة العربية — مهد الإسلام — نبتت الدعوة الوهابية ابان القرن الثامن عشر ، واستهدفت تخليص الدين من كل ما طرأ عليه من بدع وخرافات ، والارتداد إلى ينابيعه الصافية الأولى في صدر الإسلام ، وتطابرت هذه الدعوة إلى أقطار العالم العربي والإسلامي معدلة أو مخرفة ، ولكنها عاشت في شبه الجزيرة العربية حتى أيامنا الحاضرة ، ومن هنا وجب أن يكون حديثنا عنها فاتحة هذه الدراسة :

كان ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هجرية — ١٣٢٧ م يرد ضعف المسلمين وتدهور أحوالهم إلى انحرافهم عن العقيدة الدينية الصحيحة ، ويوصي — دفعا لهذا الفساد — بالعودة إلى كتاب الله وسنة رسوله ، ولكن ظهور دعوته في الحضر — مصر والشام — وانشغال الناس بحروب التتار ، وقلقهم من هجمات الشعوب التي تهددهم ، قد صرف المسلمين عن دعوته حتى بعثت في جزيرة العرب بعد موته بأكثر من أربعة قرون من الزمان ، وتحولت إلى برنامج سياسي خطير على يد امام الدعوة الوهابية محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ — ١٧٩١ م) إذا رأى أن أكبر خصائص الإسلام أنه دين توحيد وتثريه ، وأن العالم الإسلامي كان في أوجه عزلة ومجدا ، حين كان الإسلام عقيدة توحيد خالية من الشرك ، فلما دخله الفساد اضمحل أهله وساروا إلى ركود وجمود ، فلا معبود إلا الله وحده ، لا يشركه أحد في خلق العالم والعناية به والتشريع لأهله ، ولكن عامة المسلمين قد أشركوا معه تعالى أولياء يحجون إلى أضرحتهم ويقدمون إليها الهدايا والنذور التماسا لمنفعة أو دفعا لمضرة ، ومصدر التشريع في الإسلام

هو الكتاب والسنة ، وباب الاجتهاد مفتوح لمن يحسنون فهم الكتاب وصحيح السنة ، واغلاق هذا الباب هو الذي تأدى بالمسلمين إلى الجمود والتقليد ، وجرى ابن عبد الوهاب في هذا مع ابن تيمية الذي لم يمنعه انماؤه إلى الحنابلة من الدعوة إلى الاجتهاد بهدى من الكتاب والسنة .

وفي ظل هذه الدعوة هاجم ابن عبد الوهاب في كتابه عن التوحيد ما عده شركا بالله وكفرا بعقيدته من بدع وخرافات ، فحارب زيارة أضرحة الأولياء واقامة الموالد وممارسة الاذكار التي تحفل بالغناء والرقص ، واتخاذ الرقى والتائم للوقاية . وحرم الترف والتأنق في الملبس والمأكل ، وندد بشرب الخمر والقهوة وغيرها من عوامل الفساد وأسباب الترف ، وعد العيافة والكهانة والتطير والتنجيم من الشيطان . وانكر على الصوفية تأويلاتهم ورفض التسليم بما ادعوه من كرامات . وقيل إن الوهابية قد هدموا قبر الرسول في المدينة المنورة وخربوا مآذن المساجد وانكروا الاستغاثة بالنبي صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك مما هو معروف .

وبشر ابن عبد الوهاب بدعوته في شبه الجزيرة العربية في رفق حتى اقنع بها أشراف آل سعود فتصدوا لنشرها في جزيرة العرب بحد السيف حتى دانت لهم الجزيرة (وما جاورها) وانقطعت صلتها بالدولة العثمانية وانفصلت عن طاعة خليفة المسلمين .

وقد زار أحد احفاد امام الوهابية القاهرة وضاق بحكم واليها محمد علي باشا الكبير ، لأن هذا الوالي ما كاد يتولى الحكم بمعونة مشايخ الأزهر وعلمائه حتى أخذ يستخف بهم ويسىء معاملتهم ويستبد برأيه في إدارة البلاد . وأدرك ابن عبد الوهاب ضعف الدولة العثمانية التي قهر هذا الوالي جيوشها ، وساءه عجزها عن حماية الجزائر من طغيان الاستعمار الفرنسي ، وحرصها على حكم العالم العربي واضطهاد أهله واضعاف شخصيتهم ومن أجل هذا طالب برد الخلافة الاسلامية إلى العرب ، وكان هو رائد هذه الفكرة التي اعتنقها بعده الكثيرون وفي مقدمتهم عبد الرحمن الكواكبي على نحو ما سنعرف بعد .

وقد تعرض الوهابية لحملة شنها عليهم خصومهم ممن يجهلون حقيقة دعوتهم ، وشارك في هذه الحملة المعتدلون الذين أصابهم الذعر مما تنطوى عليه الدعوة من تزمّت وتشدد ، وأسهم في الحملة خصوم آل سعود الذين انتصروا للوهابية وشدوا أزر حركتهم ، وتضمنت الحملة اتهامات اثار نفور الكثيرين من المسلمين ، ولكن السيد رشيد رضا يقول إن الشيخ عبد الله بن صاحب الدعوة قد وضع رسالة اسمها « الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية » وصف فيها حقيقة الدعوة فقال : « ان مذهبنا في الأصول مذهب أهل السنة والجماعة ، وطريقتنا طريقة السلف . . . ونقر آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها ونكل علمها إلى الله مع اعتقاد حقائقها . . . ونحن أيضا في الفروع على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، ولا ننكر على من قلد أحد الأئمة الأربعة دون غيرهم » ويروى المؤلف أن الوهابية حين فتحوا مكة مع الأمير سعود وجادلوا خصومهم في أمر دعوتهم ، اتهمهم خصومهم بأنهم يفسرون القرآن برأيهم ، يأخذون من الحديث ما وافق أهواءهم ، وأنهم يضعون من رتبة نبينا صلى الله عليه وسلم بقولهم : النبي رمة في قبره ، وان عصا أحدهم انفع لهم منه ، وان ليس له شفاعة ، وان زيارته غير مندوبة ، وأنهم يكفرون كل من ليس على مذهبهم ، وأنهم يهونون عن الصلاة على النبي ، ويحرمون زيارة القبور المشروعة مطلقا ، وأنهم يقولون ان من دان بما هم عليه سقطت عنه جميع التبعات ، حتى الديون . . . الخ .

وأورد مؤلف الرسالة السالفة الذكر رد الوهابية على هذه الاتهامات بقوله (نقلا عنهم) : « فجميع هذه الخرافات (يقصد التقولات) واشباهها بهتلن عظيم واقتراء بين ، يشهد بذلك كل من شاهد احوالهم وحضر مجالسهم » ثم يقول « والذي نعتقده ان رتبة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أعلى مراتب المخلوقين على الاطلاق ، وانه حي في قبره حياة برزخية ، ابلغ من حياة الشهداء المنصوص عليها في التتريل . . . » ولا بأس من زيارة مسجده والصلاة فيه . « ومن انفق نفيس أوقاته بالاشتغال

بالصلاة عليه الواردة عنه فقد فاز بسعادة الدارين . . . ولا ننكر كرامات الأولياء ونعترف لهم بالحق وأنهم على هدى من ربهم متى ساروا على الطريقة الشرعية والقوانين المرعية ، الا أنهم لا يستحقون شيئاً من أنواع العبادات لا في الحياة ولا بعد الممات .

ويزيد المؤلف فيقول ان الوهابية قد استولوا على الحرمين الشريفين في فجر القرن التاسع عشر فلم يهدموا الحجرة الشريفة وان ازالوا ما يعلو قبة الحرم النبوي مما كان على شكل الهلال والكرة المذهبين . اعتقاداً منهم بأن الذهب في خدمة الدين انفع ، ولم يهدموا قبة الحرم ولم يعتدوا أو يغيروا شيئاً في القبر الشريف . ولكنهم رأوا أن كل من اتخذ القبور مساجد أو أوقد السرج عليها وأخذ يطوف بها ويصلي إليها فهو ملعون ، لأن عبادة القبور عبادة للأوثان . . . إلى آخر ما رواه السيد رشيد رضا في رسالته التي وقفها على الدفاع عن الوهابية وتصحيح الاعتقاد في دعوتها . ويقول السيد أحمد حامد الفقي رئيس جماعة السنة الحمديدية (في القاهرة) في رسالة وضعها للدفاع عن الوهابية (الذين يؤثر أن يسبهم أنصار السنة الحمديدية) أن سعود الكبير الذي تولى العرش عام ١٢٠٣ هـ فاصبح إمام الوهابية قد فتح العراق عام ١٢١٦ وهدم في النجف « كل نصب وطاقوت اتخذ مع الله شريكاً في العبادات ، وجعل لله نداً في القربات » . وخرج من المدينة مظفراً وهدم في كربلاء قبة الإمام الحسين ابن علي . . . إلى آخر ما جاء في رسالته .

ولا تزال المملكة العربية السعودية حتى أيامنا الحاضرة تنفرد بتطبيق شريعة الله في أحكامها القضائية ، وتتوخى إقامة الحد على الخارج عليها وفقاً لتعاليم الاسلام — ولو كان الخارج عليها على غير دينهم الحنيف ، وقد تأدى هذا إلى اختفاء الجرائم واستتباب الأمن . . . وأن أثر الكثيرون الاستقامة التي تنشأ عن تربية الضمير .

وقد كانت بادية الصحراء اخصب بيئة للدعوة الوهابية التي لا تسير بترمتها المدنية الحديثة ، ومع هذا فقد أخذ السعوديون في المملكة العربية

السعودية مؤخراً يخففون من تزمّت هذه الدعوة ، ونزعوا إلى نشر التعليم المدني إلى جانب التعليم الديني محاولين الجمع بين مقتضيات الدعوة الدينية ومطالب المدنية الحديثة في حدودها الضيقة .

وسرت الدعوة الوهابية في مواسم الحج إلى كثير من كبار المفكرين وتأدى هذا إلى انتشارها في كثير من أقطار العالم الإسلامي فتأثر بالدعوة السنوسي الذي سنتحدث عنه في الفصل التالي ، ودان بها غيره كثيرون . بل اعتنق أصول الدعوة كل رواد الإصلاح الديني في عصرنا الحديث ، فلم تعرف حركات الإصلاح التي تلت الوهابية خلافاً في ضرورة العمل على تطهير الإسلام من البدع والخرافات^(١) وإن دار الخلاف بين روادها حول الشرك والتكفير^(٢) .

هكذا كانت الدعوة الوهابية المنارة التي اهتدى بها رواد الإصلاح الديني الحديث ، ومن أجل هذا مست الحاجة إلى الحديث عنها في مستهل هذا البحث .

الدعوة السنوسية في الصحراء الغربية

نشأت السنوسية في قلب الصحراء كما نشأت الوهابية من قبل ، كلتاها نبتت في جو يسوده التخلف وتفشو فيه البدع ، ويتقاعد فيه الناس عن السعي والعمل ، ويقنعون بالتشفع والتوسل إلى الأولياء ، وكانت الدعوتان على اتفاق في مقاومة هذا الفساد بالعودة إلى الإسلام في بساطته الأولى قبل أن تتلفه البدع ، وتفسده الخرافات والأوهام .

وقد نهض بدعوة السنوسية السيد محمد بن علي السنوسي الخطابي الجزائري الأصل (١٧٨٧ - ١٨٥٩م) - وكان يعتنق المذهب المالكي ، بينما كان مؤسس الوهابية حنبلياً - وقد نهض بدعوته في البادية في أفريقية

(١) بل تردد صدى الدعوة في الهند ، بدأت في البنغال عام ١٨٠٤ عند طائفة الفرائضية بنصوصها الحرفية ، ورددها في البنجاب السيد أحمد الباريلي الذي أوجب على أتباعه محاربة السيخيين وراح شهيد دعوته عام ١٨٣١ .

(٢) بل اختلف مع إمام الدعوة فيما - وفي فتح باب الاجتهاد - أخوه وأكبر خلفائه الشيخ سليمان بن عبد الوهاب في كتابه «الصواعق» الإلهية .

الشهالية ، واتخذ الكتاب والسنة أساساً لهدم الخرافات والبدع التي اتلفت عقيدة الناس ، واقتدى برسول الله صلى الله عليه وسلم مثلاً أعلى في السعي والعمل المثمر ، وتميزت دعوته بالبساطة والابتعاد عن الحكم المغلفة التي يتعذر فهمها ، وانصرف عن اتيان الكرامات والحوارق واوصى بذكر الله وعبادته ، والاستخفاف بمباهج الدنيا ومتعتها ، والاهتمام باشاعة الإخوة والمحبة والتعاون والحرص على إعانة الفقراء والمحتاجين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وحرّم الغلو في تقديس الأولياء والمشايخ أحياء كانوا أو أمواتاً ، ومنع ذكر الميت في قبره بغير الدعاء له والترحم عليه ولكنه أباح زيارة المقامات التماساً للعتة والبركة ، وكره نقض الأئمة السابقين ، وسائر ابن عبد الوهاب في الدعوة إلى الاجتهاد حتى كاد يغتاله من أجل ذلك شيخ أزهري مالكي مثله فيما روى الشيخ محمد عبده .

وقد اقتضاه نشر دعوته أن ينشئ في بلاد العرب زوايا تضم مريديه واتباعه ، فكانت دوراً للعبادة والتثقيف الديني ونشر الدعوة وإرشاد الاتباع ، وقد ذكر أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة اكسفورد « ايفانز برتشارد » أن زواياه قد شاعت في مائة وست وأربعين قرية ، وروى « لوثر وب ستودرد » نحو هذا العدد من القرى التي غطتها زوايا السنوسية ، وكان كل منها يضم حقلاً ومدرسة ومسجداً ومضافة ، ويعين لها إمام السنوسية شيخاً من أئمة ومدرسة ومسجداً ومضافة ، ويعين لها إمام السنوسية شيخاً من أئمة الدين والدنيا ويقال له «مقدم» وكان له نفوذ على سائر إخوانه من الدراويش ، ينوب عنه وكيل يشرف على الشؤون الاقتصادية ، من أجل هذا خالفت الزوايا صوامع النساك وأديرة الرهبان المنقطعين لعبادة الله ، وكانت مراكز نشاط اجتماعي وديني ، وحرمت على أهلها التسول وطالبهم بالسعي والبكد في زراعة الأرض وتعميرها حتى اقترن إنشاء الزوايا بالتعمير والإنشاء ، وإقامة البساتين التي تضم صنوف الفواكه والبقول والخضر في بقاع قاحلة جرداء ، بل كان من تقاليدها أن يشتغل شيوخها بالتجارة على أن يخصصوا بعض أرباحها للإنفاق على الزوايا ، وبقائها للطريقة السنوسية العامة . وقد أصبحت

الزوايا في الصحارى ملاجئ للمساقرين والضالين ، واضحى لها نفوذ على جيرانها تقوم على تعليمهم ، وتفصل فى منازعاتهم ، وتتكفل بحفظ الأمن وإشاعة الطمأنينة بينهم .

وهكذا أنشأ شيخ السنوسية زواياه فى أرجاء العالم الإسلامى ، وأحسن اختيار وكلائه من شيوخ المناطق التى تقام بها زواياه ، وحرص على أن تكون جميع زواياه على اتصال بمركزها العام وهى زاوية جغبوب — هكذا كان حال زواياه فى تونس والجزائر وفاس وبرقة ومصر والحجاز واليمن والسودان بل فى الهند وتركيا وغيرها من أقطار العالم الإسلامى ، يتعين على كل منها أن يبعث بتقاريره إلى بنغازى حيث ترسل إلى جغبوب بالمجن السريعة ، ومن هنا كان تأثير الزوايا فى مناطقها فى أحياء الدين وتحريك الناس للعمل ونشر الطمأنينة بينهم .

واستعانت الدعوة السنوسية بالعقيدة الدينية فى إثارة المشاعر فى وجه السيطرة الأجنبية فأخذت تنبه اتباعها إلى معانى الإيمان والكفر ، وتنفرهم من ولاية غير المسلم من الحكام ، وتوجب على كل فرد من اتباعها أن يتبها لمحاربة الطوارىء والتصدى للقتال والجهاد ، وإطاعة الأمر فى مقاتلة العدوان الأوروبى المسيحى ، وذلك بالرغم من أن الطريقة السنوسية لا تميل إلى استخدام العنف فى نشر دعوتها — كما كانت الحال فى الدعوة الوهابية — وتؤثر الإقناع والإرشاد — وهى الطريقة التى تبناها بعد ذلك أكثر رواد الإصلاح الدينى فى عصرنا الحديث — وكان لتعاليم الدعوة أثرها البالغ فى مقاومة الاحتلال الفرنسى للسودان والصحراء الكبرى ، واحتلال إيطاليا لليبيا حتى عام ١٩٣٣ حين أصدر الطليان أوامره باغلاق زوايا السنوسية ، ولكن جهاد السنوسية فى حرب طرابلس الغرب عام ١٩١١ قد أثار الدهشة فى مشارق الأرض ومغاربها ، وكان مؤسس الدعوة قد هم بالعودة إلى الجزائر — موطنه الأصلى — فمنعته فرنسا التى كانت قد احتلتها منذ عام ١٨٣٠ فأقام فى ليبيا وجعلها مقر حركته ومصدر الإشعاع فى دعوته ، فهد هذا لتولى السنوسية زمام الحكم فى المملكة الليبية إلى يومنا الحاضر ، يحمل القيس اليوم السيد محمد إدريس

المهدي السنوسي الذي تولى أمر طرابلس عام ١٩٤٤ وقد جعل من الجامعة الإسلامية في البيضاء بركة مركز حركة دينية تشع هداية ونوراً . وزاد فاهم بالتعليم المدني إلى جانب التعليم الديني ، وأنشأ جامعة ومعاهد عليا تقوم بتدريس العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية بعد أن كانت إلى الأمس القريب مثار نفور — أو مدعاة إهمال وإغفال على أقل تقدير — وتجاوز السنوسي في هذا المضمار المدى الذي بلغه السعوديون .

عبد الرحمن الكواكبي

١٨٤٨ — ١٩٠٥

في ظل الدعوتين السالفتين (الوهابية والسنوسية) نبتت حركات الإصلاح الديني في المائة العام الأخيرة . وكان أئمة هذا الإصلاح : عبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ومن ساروا في ركبهم واهتدوا بنورهم ، مع اتفاق في أكثر الأصول التي اتفقوا عليها ، واختلاف في فروعها وتفصيلها . وسنقدم هؤلاء برائد انضمت رسالته على إصلاح وخصوبة . واستمدت مقوماتها من رصانة خلقه ووفرة ذكائه وسعة اطلاعه ذلك هو عبد الرحمن الكواكبي الذي كان اشتغاله بالحياة العملية صحفياً وقاضياً وموظفاً عاماً وممارسته الأعمال التجارية ومباشرة المشروعات العمرانية ، وإكثاره من الرحلات ، واصطدامه بالحكام ووقوفه على استبدادهم وفساد حكمهم ، مع قوة ملاحظته وحدة ذكائه وغزارة مادته . . . كان هذا كله معين ثروة فكرية يشهد بها ما خلفه من آثار . وقوام دعوته تشخيص أحوال المسلمين والكشف عن آفات وسوءاتها ، وتخطيط برنامج عملي لتفاديها ، والمضي بالمسلمين في طريق التقدم والرقى بهداية من كتاب الله وسنة رسوله .

وتضمنت حركته صيحات جأر بها المصلحون من معاصريه وخلفائهم من أمثال أحمد خان (في الهند) وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، إذ شارك هؤلاء في الشعور بالضيق لأحوال المسلمين وما اعتورهم من أسباب الضعف والفساد ومحاولة علاجها بالدعوة للعودة إلى الدين الصحيح في بساطته الأولى في صدر الإسلام قبل أن تفسده البدع وتلحق بعقول أهله

الأوهام ، وقد شارك الكثيرون منهم في الإيمان بقيمة الكلمة التزيهية فاتخذوها التثقيف والتربية والحاجة أداة لإصلاح مترن متشد ، وخالف هؤلاء جمال الدين الأفغانى الذى كان يميل إلى الطفرة ويوصى بالعنف فى محاربة الخصوم ويؤجج النار فى قلوب مستمعيه .

ولكن الكواكبي انفرد دون سابقيه ومعاصريه بـمميزات فى مقدمتها الدعوة إلى القومية العربية ، مع حرصه على قيام الجامعة الإسلامية والخلافة الدينية ، ثم المطالبة بالاشتراكية نظاماً اقتصادياً عادلاً يعيش فى ظله المسلمون ، ثم محاولته التوفيق بين الدين والعلم وإثبات أن كشف العلم الحديث قد أيدت إعجاز القرآن الذى سبق إلى ارتيادها منذ عرف الوحي الإسلامى .

وقد أودع دعوته كتابيه «أم القرى» الذى كان برغم نضجه فاتحة عهده بالتأليف ، و «طبائع الاستبداد فى مصارع الاستعباد» فى أولهما كشف عن ضعف المسلمين وتدهور أحوالهم واثار الأمل فى إصلاحهم ، فسرده الأسباب التى أدت بهم إلى الضعف ، وانتهى إلى علة ترتفع عنده فوق كل شك ، هى قيام الحكومات المستبدة ، لأن الاستبداد يجمع آفات الجهالة والضعف والإهمال . . . وقد جعل هذه الفكرة محور كتابه الأول ، وفى فلكها دار كتابه الثانى . وأن عاجلها فى أولهما من خلال الشعوب ، وتسلسل إليها فى كتابه الثانى من خلال الحكومات الإسلامية .

وقد أطلق الكواكبي — فى كتابه الأول — اسم جمعية أم القرى على مؤتمر تخيل انعقاده فى مكة المكرمة من مندوبين عن أقطار العالم الإسلامى . يتدارسون أحواله ويكشفون عن علل تدهوره ، ويقترحون أسباب علاجها . وأجمل سكرتيه — وهو المؤلف نفسه — ما دار فى جلسات المؤتمر من أفكار ، فرد فتور المسلمين إلى اعتقادهم فى الجبرية التى جرتهم إلى التواكل وصدتهم عن العمل ، وزهدتهم فى مطالب الدنيا وصرفتهم عن مباحجها . وأثارت الشقاق والفرقة بينهم ، إلى جانب ما طرأ على الإسلام من صنوف البدع والخرافات مع قيام الحكومات المستبدة التى سلبت المسلمين حريتهم وأفقدتهم الأمن والعدل والمساواة ، مما أثار اليأس فى النفوس ، والتخاذل

عن طلب الحقوق . . . ونحو ذلك من أسباب يتضافر بعضها مع بعض وترتد في نهاية الأمر إلى استبداد الحكام .

أما علاج هذا الفساد فلا يكون بغير الرجوع إلى الإسلام في بساطته الأولى أيام الخلفاء الراشدين ، وتحريره من الجمود والخرافة . والإيمان بوحداية الله حتى تتحرر العقول من قيود الشرك ، وتنصرف عن تعظيم القبور . مع الاهتمام بكتاب الله وسنة رسوله . . . عندئذ تمتنع البدع ويزول الجمود والتقليد . وينفتح باب الاجتهاد . وقد ندد المؤلف بالقائلين «إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون» وأباح للمقلد أن يتخير ما يراه أصح أقوال المجتهدين فاطلق التفكير من عقاله .

وقد شكل المؤتمر لجنة تشرف على تنفيذ توصياته في شتى بقاع العالم الإسلامي مركزها الدائم مكة ، والمؤقت مصر لسبقها في مضمار العلم والحرية .

أما كتابه عن «طبائع الاستبداد» فقد بدأ مقالات اذاعها في جريدة المؤيد في القاهرة ، وقصد بها — فيما يقول في مقدمته — «تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين ، عسى أن يعرف الشرقيون أنهم هم المتسبيون لما هم فيه ، فلا يعييون على الأغيار ولا على الأقدار . . .»

والكتاب ثورة على الاستبداد الذي يمكن صاحبه من التصرف في شئون رعاياه وفاقاً لهواه ، وبغير ضابط من قانون أو ضمير ، يدنى إليه المتملقين والضعفاء ، ويقصى عنه الأعزة الكرام ، ويحارب من يتصدى لمقاومته من الأحرار ، وقوام الإسلام رعاية العلم وكفالة الحرية وتحقيق العدالة ، وتوخي المصلحة العامة ، وهو يوجب على الحاكم أن يستشير في أمور أمته الخواص ممن سمو بأهل الحل والعقد «وشاورهم في الأمر» — «وأمرهم شورى بينهم» — ومن أجل هذا سلب الإسلام رجال الدين سلطتهم الدنيوية ، فخطب الله تعالى نبيه قائلًا «فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر» .

وأخذ المؤلف يعدد مظاهر الاستبداد وآفاتهما ، ثم عرض لأساليب التحرر من قيوده ، بإيقاظ الوعي وتثقيف المظلوم وإثارة شعوره حتى يتحرر من سوء حاله .

ويتميز الكواكبي بثلاث نقط برزت في رسالته وكان من أوائل روادها ، أولاها دعوته إلى الاشتراكية في عصرنا بظلم الغنى المستغل ، وثانيها سبق إلى المطالبة بنوع من القومية العربية يقتضى استقلال الأمم العربية عن سيادة الدولة العثمانية ، ونقل الخلافة الإسلامية إلى عربى تتوافر له على المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها سيادة روحية تقوم على مشورة الخواص ، وثالثها محاولته التوفيق بين الدين والعلم الحديث .

فأما الاشتراكية فذلك أنه رأى أن الإفراط فى التفاوت فى الثروة من دعائم الاستبداد لأنه يمكن أقلية ضئيلة من أصحاب النفوذ من أن يستأثروا بنصف الثروة العامة ، ولا مسوغ لهذا حتى فى الكسب الناشئ عن العمل البارع والصناعة المفيدة ، والوساطة الناجحة فى الأسواق ، فالمال الكثير يهياً لأهله «بأنواع من الغلبة والحداع» وهو يغرى بالغواية والبطالة ويدفع إلى السفه والإسراف ، ولا يريد الكواكبي أن «يتساوى العالم الذى صرف زهرة حياته فى تحصيل العلم النافع أو الصنعة المفيدة بذلك الجاهل النائم فى ظل الحائط ، ولا ذلك التاجر المجتهد المخاطر بالكسول الحامل ، ولكن العدالة تقتضى غير ذلك التفاوت ، بل تقتضى الإنسانية أن يأخذ الراقى بيد السافل فيقربه من منزلته ويعاونه فى معيشته ويعينه على الاستقلال فى حياته » .

ويحذر الكواكبي من مغبة التفاوت فى الثروة « لأن افراط الثروة مهلكة للأخلاق الحميدة فى الإنسان ، وهذا معنى الآية « ان الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » فضرر الثروات الافرادية فى جمهور الأمم أكثر من نفعها لأنها تمكن للاستبداد الداخلى فتجعل الناس صنفين عبيدا واسيادا ، وتقوى الاستبداد الخارجى فتسهل للأمم التى تغنى بغنى أفرادها التعدى على حرية واستقلال الأمم الضعيفة » .

وندد الكواكبي باستغلال قلة ضئيلة من الأغنياء للملايين البشر الذين خلقوا من تربتهم ، كما هو الحال فى إيرلنده ومصر وإنجلترا وفرنسا — فى أيامه — بعكس الصين التى يستخف بها المتعدينون ، فانها تحرم ملكية الفرد لأرض تزيد على خمسة أفدنة مصرية ، وجارتها فى هذا روسيا المستبدة ، بل

زادت فنعت اقامة الدعوى على فلاح في دين غير مسجل ، ولم تأذن لفلاح أن يستدين أكثر من خمسمائة فرنك ، وإذا لم تعجل حكومات الشرق بوضع قانون شبيه بذلك ، فإن قلة من اهلها سيتولون ملكية أكثر أراضيها بعد نصف قرن أو قرن على أكثر تقدير^(١) .

وهكذا انتهى الكواكبي في النصف الثاني من القرن الماضي إلى القول بتحديد الملكية الزراعية في الشرق ، وزاد فحرم « احتكار الضروريات أو مزاحمة الصناعات والعمال والضعفاء ، والتغلب على المباحات. مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خائنها ممرحا لكافة مخلوقاته » .

وأكد مع هذا كله مسئولية الحكومة عن العاجزين عن كسب الرزق بسبب قاهر « فالعدالة المطلقة تقضى بان يؤخذ قسم من مال الأغنياء ويرد على الفقراء بحيث يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل » وهذا هو الذي فطن إليه الغرب المتمدين حديثا .

ولم يقنع الكواكبي بمجمل الدعوة التي تضمنها الاسلام وفصل في بيانها فقهاؤه ومفكروه ، فقالوا « لا يخفى على المدقق أن ١/٤٠ من رؤوس الأموال يقارب نصف الأرباح المعتدلة باعتبار أنها ٥٪ سنويا » . والأرض الزراعية ملك عام للأمة يستنبها ويستمتع بخيراتها العاملون فيها بانفسهم فقط وليس عليهم غير العشر أو الخراج الذي لا يجوز أن يتجاوز الخمس نبيت المال » .

وزاد الكواكبي فطالب بتعميم العمل المثمر ، وتحريم الكسب غير المشروع ، ومنع التفاوت بين أفراد الأمة بغير موجب تقتضيه الخدمة العامة ، وإزالة التفاوت المفرط في توزيع الثروة بين الأفراد مهما تفاوتوا في الكفاية أو العمل ، وإقامة المجتمع على التعاون والتضامن ، وإزالة العجز عن الكسب لمرض أو حرمان وتأمين المرافق العامة ومنع الاحتكار ، بل فرض على الحكومة أن تهتم بترية النشء منذ ولادته ، وتسن القوانين

(١) قال هذا في مقالاته التي نشرها بجريدة المؤيد بالقاهرة (وقد نشرت بيد في « طبائع الاستبداد ») وكان قد وصل مصر عام ١٨٩٩ م .

والصالحه للزواج ، وتكفل وجود القابلات والأطباء ، وتنشئ ملاجئ
للإيتام ودورا للعجزة . . . ونحو ذلك مما سبق به أرقى الدساتير وأحدث
النظم الاشتراكية — فيما لاحظ من قبل الاستاذان عباس العقاد وسامي
الدهان .

أما عن القومية العربية عند الكواكبي فمن الخير أن نمهد لها بكلمة
موجزة تشير إلى الجو الذي قبلت فيه :

تدهورت أحوال الدولة العثمانية منذ أواخر القرن الثامن عشر — كما
أشرنا من قبل — وفي عصر السلطان عبد الحميد كثر الطامعون في تركة
« الرجل المريض » كما كانوا يسمون الدولة العثمانية في ذلك الوقت ،
ورغبة منه في مساندة المسلمين له دعا إلى إنشاء جامعة إسلامية توحد بين
المسلمين كافة في مشارق الأرض ومغاربها وتعبيء جهودهم للدفاع عن
الخلافة الإسلامية في وجه أعدائها من الصليبيين على وجه الخصوص ،
 واجتمع على تأييدها أهل والفكر ورواد الإصلاح وفي طليعتهم جمال الدين
الأفغانى الذى وضع أسس الدعوة في أنحاء العالم الإسلامى للدفاع عن كيانه
والحيلولة دون الانهيار ، وكانت التزعة الإسلامية حتى مطلع القرن
العشرين تطفئ على العصبية الجنسية والقومية والوطنية معا ، ومن أجل
هذا رحبت الشعوب الإسلامية بسلطان الخليفة التركى وسيادة الدولة
العثمانية وسلطان الباب العالى .

لم يكن هناك خلاف بين المسلمين على تأييد الجامعة الإسلامية ، إنما
نشأ الخلاف في شأن ارتباطها بالخلافة ، ومدى سيادتها على الحكومات
الأخرى ، وهذه الخلافة كان لا يرتضيها القائلون بامامة قريش والداعون
إلى استقلال العرب ، ولم يجد دعاة القومية العربية الجديدة تناقضا بين دعوتهم
وتأييد الجامعة الإسلامية ، وقد سبق مؤسس الوهابية إلى الدعوة إلى رد
الخلافة للعرب ، ولكن عبد الرحمن الكواكبي هو الذى وضع برنامجا
سياسيا يستهدف استقلال الأمم العربية عن الخلافة ، ويطالب برد الخلافة
نفسها إلى الأمة العربية ، على أن تقوم على مبدأ الشورى والانتخاب والتعاون

المتبادل بين الأقطار العربية ، ذلك لأن ساسة الترك « لا يقصدون غير التلاعب السياسى وقيادة الناس إلى سياستهم بسهولة ، وإرهاب أوربا باسم الخلافة واسم الرأى العام » فيما يقول الكواكبى نفسه إلى جانب استقرار التاريخ يشهد بفشل الترك فى القيام بواجبات الخلافة واخفاقهم فى التوحيد بين دول الإسلام بعضها والبعض الآخر .

وبجاهر الكواكبى بأن انفصال الخلافة عن الدولة إذا تحقق وجب أن ترتد الخلافة إلى الأمة العربية بحيث يختار لها عربى يتمتع بسيادة روحية ، ويعينه مجلس شورى من الأقطار الإسلامية كافة .

وقد أخذ الكواكبى يدعو — فى بلاد تدين بالطاعة للدولة العثمانية — إلى استقلال العرب بحكم انفسهم ، لأن التطابق فى الجنس بين الحاكم والمحكوم « يجعل الأمة تعتبر رئيسها رأسها ، فتتفانى دون حفظه ودون حكم نفسها بنفسها بحيث لا يكون لها فى غير ذلك فلاح ابدا ، كما قال المتنبي :

ولما الناس بالملوك ولا تفلح عرب ملوكها عجم ،
بل دعا الكواكبى إلى ما نسميه اليوم باللامركزية فى الحكم حتى بين الأقوام التركية حتى يكون لكل منهم تشريع يلائم عاداتهم وطبائع بلادهم .

وزاد الكواكبى فسبق إلى الجهر بالقومية العربية ونبذ الخلافات الدينية بين المسلمين وغير المسلمين من أهل العروبة ، ومساءه أن يقع فى بلاد الشام خلاف شديد فى هذا الصدد ، وأن يشهد لبنان مذابح تثير الذعر ، فقال :

« يا قوم — واعنى بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين — ادعوكم إلى تناسى الأحقاد والاساءات ، وما جناه الآباء والأجداد ، فقد كفى ما فعل ذلك على أيدي المثيرين (يشير الكواكبى إلى موقف الدول الأوربية فى التشجيع على اثاره هذه الأحقاد) يا هؤلاء . . نحن ندبر شئوننا ، نتفاهم بالفصحى ونتراحم بالإخاء ، ونتواسى فى الضراء ، ونتساوى فى السراء ، دعونا ندبر حياتنا الدنيا ، ونجعل الأديان تحكم فى الآخرة فقط .

دعونا نجتمع على كلمات سواء-الا وهى : فلتحيا الأمة ، فليحيا الوطن ، فلتحيا طلقاء اعزاء ، أدعوكم وأخص منكم النجباء ، فلنبصر ولنبصر فيما إليه المصير . . . » إلى آخر ما يقوله فى كتابه عن طبائع الاستبداد ، وهكذا كان الكواكبي أول رائد حقيقى للقومية العربية ، واقامة حكومات ديمقراطية اشتراكية .

بقى علينا أن نعرض لموقف الكواكبي من العلوم الحديثة ونرى مبلغ ما فيه من طرافة ، إذ يلاحظ فى أم القرى أن العلوم الطبيعية والرياضية قد نمت فى الغرب وآتت ثمارها فى كافة الشئون المادية والأدبية ، ويوصى من يريدون أن يتولوا قيادة النهضة بتوسيع معارفهم فى العلوم الاجتماعية — سياسية واقتصادية وتاريخية وجغرافية وعقلية — ولكن وجه الطرافة فى موقفه يبدو فى محاولته التوفيق بين الدين والعلم ، ومردها إلى أن سبيل الكشف العلمية والمذاهب الفكرية فى عصره ، قد أثار الشك عند الكثيرين ، ودفع بالسذج إلى انكار الدين ، والاعتقاد بأنه لا يلائم روح العصر الحديث ، وتسالت هذه الدعوة الخبيثة إلى الشرق ، وأثرت فى السذج من أهله ، فتصدى الكواكبي لابطال هذا الظن ، واثبات أن الدين يسائر العلم ولا يتنافى معه بل زاد فحاول أن يثبت أن العلم الحديث لم يكشف عن مجهول إلا وكان متضمنا فى آيات القرآن الكريم : وساق الشواهد الكثيرة الدالة على ذلك ، فالله تعالى يقول « ولا رطب يابس إلا فى كتاب مبين » فمن دقق أنظر وجد أن مخترعات العلم الحديث فى أوربا وأمريكا قد وردت نصريحا أو تلميحا فى آيات الكتاب ، وظهورها على يد الغربيين مؤخرا بعد معجزة القرآن تشهد بأنه كلام رب لا يعلم الغيب سواه — فيما يقول الكواكبي .

ومن الشواهد التى ساقها الكواكبي للتدليل على صحة قوله ، إن العلم الحديث إذا كان قد انتهى إلى أن مادة الكون هى الأثير ، فإن القرآن يقول « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » — وإذا قال العلم أن طبقات الأرض سبع — فإن القرآن يقول « خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن » وإذا

كان من كشوفات العلم الحديث التصوير الشمسي فإن القرآن يقول « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا » وإذا كان من مخترعات العصر الحديث تسير السفن والمركبات بالبخار والكهرباء ، فالقرآن يقول بعد ذكر الدواب والجوارى بالريح « وخلقنا لهم من مثله ما يركبون » وإذا كان من كشوفات العلم الميكروب وتأثيره في الأمراض ، فالقرآن يقول « وأرسلنا عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل » — وهو طين المستنقعات اليابس . . ومثل هذه الشواهد عنده كثير .

وعلى نهج الكواكبي سار الكثيرون بعد . وربما كان أبرز دعاة هذه الدعوة في القرن العشرين الشيخ طنطاوى جوهرى الذى درس العلوم الحديثة من فلك ورياضة وحيوان ونبات وطبيعة وكيمياء . . . وطالب المسلمين بدراستها توطئة لفهم القرآن وتبين أسرارها ، ودفع المارقين إلى الإيمان به ، وهو يلاحظ أن آيات العلوم فى القرآن قد تجاوزت سبعمائة وخمسين آية ، بينما بلغت آيات الفقه مائة وخمسين . وقد فسر القرآن فى ضوء العلوم الحديثة ، وأثبت دعواه فى مجموعة من كتبه — وقد ذكرناها ، مع كتب غيره ممن شاركوه هذه الدعوة — فى مصادرها التى ذيلناها هذا البحث .

وقد نسى هؤلاء جميعا أن القرآن الكريم ليس كتابا فى الفلك ولا فى الطب ولا فى غيرهما من علوم ، وإن ربط قواعد العقيدة الثابتة بقوانين العلم المتغيرة المتطورة ضلال مبين ، وقد سبقت إلى هذا أوروبا منذ عصر المدرسين ، فجمدت الكنيسة بسلطانها الواسع تطور العلم وحاولت أن تمنق كشوفه الحديثة ، وبالتالى كانت مأساة مطاردة من وسمتهم الكنيسة ومحاكم التفتيش بالمروق لمجرد أن كشوفاتهم العلمية قد خالفت تأويل الكنيسة لآيات الكتاب المقدس .

هذه هى أبرز وجوه الطرافة فى رسالة هذا الرائد العبقرى ، وتلك آيات فى أصالة تفكيره وطرافة لفتاته ، فى عصر نادت به أعباء التخلف والجهل والتعصب .

جمال الدين الأفغانى

١٨٣٩ - ١٨٩٧

اتجهت حركة الاصلاح الدينى عند الوهابية والسنوسية إلى تخليص الدين من كل ما طرأ عليه من بدع وخرافات وأوهام ، وأقترنت الحركة بمقاومة الحكم العثمانى ومحاربة فسادة ، وفى ظل هذه الدعوة كانت رسالة الكواكبي الذى زاد فطالب باستقلال البلاد العربية ورد الخلافة الاسلامية إلى سيد من اشرافها وكان مؤسس الوهابية والسنوسية قد عزفا عن ثقافة الغرب ومدنيته ، وأغفلا دراسة علومه ومعارفه ، على عكس الحال عند الكواكبي .

وكان معاصره جمال الدين الأفغانى أعظم رواد الاصلاح الدينى وأقواهم شخصية وأبعدهم تأثيرا فى تلامذته ، كشفت له سياحاته فى دول الغرب عن آفاق من الثقافة والحضارة لم يقدر لمؤسسى الوهابية والسنوسية العلم بها والوقوف على أسرارها ، ولكن إمعان النظر فيها وعلمه بحقيقة الإسلام قد تأديا به إلى إثارة عقيدته وتعاليمها على حضارة الغرب ومدنيته . فأوجب ألا يأخذ المسلم من المدنية الغربية إلا ما اتفق مع الاسلام أو كان الإسلام يدعو إليه ، ومع أنه كان يحمل للفكر الغربى بعض التقدير ، ألا أنه وقف الكثير من نشاطه لمحاربة الاستعمار الغربى على نحو ما سنعرف بعد .

شارك جمال الدين الأفغانى سابقيه ومعاصريه من رواد الإصلاح الدينى فى الشعور بالضيق لتدهور أحوال المسلمين ، والتماس الإصلاح فى الارتداد إلى ينابيع العقيدة الإسلامية الصافية قبل أن تفسدها البدع والخرافات ، ونزع إلى تطهيرها من الأوهام التى تأدت بأهلها إلى الجمود والتقليد والخنوع والتواكل والاستسلام ، والإسلام دين العزة والكرامة والكبرياء ، ومن أجل هذا أخذ يوقظ المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ، وينبهم بخطبه النارية وأحاديثه الواعية إلى حقيقة دينهم وفضل تعاليمه .

ولكن جمال الدين قد سلم بنفوذ الدولة العثمانية فى العالم الإسلامى ، وزعامتها للجامعة الإسلامية التى كانت تدعو إلى وحدة الصف لمقاومة الزحف

الأوربي - على نحو ما عرفنا عند الحديث على القومية العربية عند الكواكبي ، بل سلم بسيادة العثمانيين على العالم العربي ، تمشياً مع روح عصره ، إذ كان الأتراك يدينون بالإسلام ، وكانت العصبية الدينية تجب العصبية القومية والوطنية والجنسية جميعاً ومن هنا كان الحكم الأجنبي هو الذى يتولاه حاكم على غير دين رعاياه ، ومن أجل هذا بدأ الاستعمار الغربى عند جمال الدين الأفغانى وجمهرة معاصريه حركة دينية نصرانية تستهدف اجتياح الشرق وتقويض أركان الإسلام . ومن أجل هذا أخذ يعبى جمهور المسلمين لمقاومة سيطرة الأجنبي - غير المسلم ، وزاد فحارب طغيان الظلمة والمستبدين من الحكام ولو كانوا على دينه ، ومدار الأمر عنده إلى كتاب الله وسنة رسوله ، ومن أجل هذا قيل أن دعوته السياسية كانت تقوم على أساس دينى إسلامى .

واستغرق نشاطه إيران والهند وتركيا والعالم العربى عامة ومصر بوجه خاص ، وتتلخص رسالته التى وقف عليها حياته فى كلمتين تعبران عن رأيه فى الإصلاح الداخلى من ناحية ، وصد العدوان الخارجى من ناحية أخرى . أما الكلمتان فهما الجامعة الإسلامية التى قلنا أن السلطان عبد الحميد قد دعا إليها ليكتل جهود المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها للدفاع عن الخلافة الإسلامية فى وجه أعدائها من الصليبيين والمستعمرين ، ويدعم سلطانه الاستبدادى ويطيح بالأحرار الذين طالبوا بالدستور فى بلاده ، ويلخص « لوثرروب ستودارد » مبررات قيامها عند الأفغانى بأن العالم النصرانى بمختلف أممه وشعوبه يقف موقف العداء من الشرق عامة والإسلام بوجه خاص ، فلا تزال الروح الصليبية كامنة فى صدور النصارى كمن النار فى الرماد ، وروح التعصب لا تزال حية فى قلوبهم كما كانت فى قلب بطرس الناسك ، وبدافع العداء والحقد والتعصب الدينى تنتحل الدول المسيحية أعذاراً ترر بها العدوان على الدول الإسلامية وإذلالها للشعوب الإسلامية بحجة أنها من الإنحطاط بحيث لا تستطيع أن تكون قوامه على شئونها ، وتبذل الدول النصرانية جهدها لإحباط كل حركة يحاول المسلمون بها إصلاح بلادهم ، ومن أجل هذا تعين على المسلمين

في مشارق الأرض ومغاربها أن يتحدوا ويتكفلوا بالدفاع عن دينهم ،
ووقايتهم من خطر الإنهيار أمام أعدائهم — هذه هي الجامعة الإسلامية في تصور
جمال الدين الأفغانى ، لم يكن معناها أن يكون على رأس العالم الإسلامى
حكومة واحدة ، بل هي دعوة إلى اتحاد حكومات الأمم الإسلامية — وكانت
متنافرة متقاتلة بدسائس الأجنبي الدخيل — لتنضم على وئام وتكفل برد
المطامع والدسائس عن بلادها ، والويل للمسلمين إذا ظلوا متحدين على
الخلافا ، مختلفين على الاتحاد . مطاوعين للمستعمرين والمستغلين ،
جادين في خدمتهم كأنها فريضة من فرائض الدين — كما يقول — ومن
أجل هذا جد في إزالة الفرق بين الأمم الإسلامية حتى يتسنى لها أن تتحد
لرد مطامع المستعمرين والمستغلين ، والحيلولة دون إثارة الفتنة بين حكوماتها
وطوائفها ، ولتحقيق هذه الغاية يتعين عليهم أن يقفوا على أسباب التقدم
والاقتدار عند الشعوب الغربية عسى أن يفيدوا منها .

وقد أقام دعوته للوحدة الإسلامية على دعامين : أولهما الحج إلى
بيت الله وثانيهما الخلافة الإسلامية ، وقد احتضن فكرة الجامعة الإسلامية
وبجد في الدعوة لها مستغلا قوة ذكائه وقوة شخصيته وذلاقة لسانه وقدرته
على النقد والتوجيه ، وبراعته في إثارة المشاعر وتهييج النفوس ، وتأثيره
الغلاب في مستمعيه ، فنبه الوعي في نفوس الخاصة من تلامذته في كل أمة
إسلامية ، وهبهم للتمرد على الأوضاع الفاسدة ، ومجاهدة الاستبداد
والظلم .

وبرغم دعوته للوحدة الإسلامية على هذا النحو قام بتشجيع الحركات
القومية في الأمم الإسلامية دون أن يفتن إلى أن قيامها يفتت الوحدة الإسلامية
التي كان يبذل لتحقيقها جهوده .

أما علاج الضعف الذي انتاب المسلمين ، والفرقة التي مزقت شملهم ،
فبإزالتها عندهم إلى انصرافهم عن الدين الصحيح وإساءة فهم نصوصه ،
ويسوق لذلك أمثلة شتى منها أن المسلمين قد أساءوا فهم نصوص القضاء
والقيلير وجعلوا الفاظها فوق ما تطبق من معنى ، فأوجبوا بها « ألا يتحرر كوا

إلى طلب مجد أو تخلص من ذل « وحمدوا والعالم يتحرك . وآمنوا عن محاكاة وتقليد ، مع أن ديننا يسفه الذين يعتقدون بغير برهان أو يتبعون الظنون ، بل إن الدين الإسلامى عنده « يكاد يكون منفردا بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون . وتبكيته الحاملين فى عشواء العماية . . . يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم ، وكلما خاطب ، خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم العقل » .

وفى ظل هذا دعا الأفغانى إلى الاجتهاد بالرأى ابتغاء التفقه فى الدين . والاهتداء بهدى القرآن الكريم وصحيح السنة ، فليس فى الكتاب نص يوجب إغلاق بابيه . ولا إمام حرمه على اتباعه ، وقد اجتهد فحول الأئمة فاحسنوا ومع هذا لا يجوز الاعتقاد بأنهم أحاطوا بكل أسرار العقيدة .

وفى أثناء إقامته بالهند وضع رسالة فى إبطال مذهب الدهريين لإثبات أن الدين أساس المدنية وأن الكفر فساد العمران ، وفيها حارب الاتحاد بالاعتقاد فى الطبيعة دون الله ، وأبان عن أهمية الدين فى قيام المجتمع السليم وأثره فى رقى أفراده ، وكشف عن مضرة الاتحاد فى دفع أهله إلى الانحطاط .

ويكرر الأفغانى القول بأن الأصول الدينية الحققة المبرأة من محدثات البدع هى التى تدفع الأمم إلى الاتحاد واتئلاف الشمل وإيثار الشرف على منع الحياة ، وتبعثها على التمسك بالفضائل وتوسيع المدارك ، وتنهيها إلى أقصى غاية فى المدنية .

أما موقفه من الزحف الاستعمارى على أمم الإسلام فيمثل صفحة من أنصع صفحات الجهاد فى سبيل التحرير ، وبدأ فى أروع صورة حين أخفقت الثورة العراقية واحتل الإنجليز مصر عام ١٨٨٢ م ، وأذنوا له فى أن يغادر الهند إلى غير الأقطار الشرقية فرحل إلى لندن ثم إلى باريس ، وإليها استدعى أكبر تلامذته وأحبهم إلى نفسه الشيخ محمد عبده حيث اتفقا على إصدار جريدة تحمل رسالتها إلى مختلف آفاق العالم الإسلامى ، وكانت

« العروة الوثقى » هداية ونورا ونارا ، وتوخت منذ عددها الأول أن تثير
ثائرة المصريين وتدفعهم إلى التمرد على الاستعمار الإنجليزي البغيض ،
ذلك لأن المسلمين فيما يقول في العروة الوثقى : يرسم عليهم إلا يدينوا
بسلطة من يخالفهم بل الركن الأعظم لديهم طرح ولاية الأجنبي عنهم
(يقصد غير المسلم) وكشفها عن ديارهم ، بل منازعة كل شوكة في
شوكته .. « القرآن — فيما يقول — يأمرهم بحماية حوزتهم ، والدفاع عن
ولايتهم ، ومغالبة المعتدين ، وطلب المنفعة من كل سبيل . . . »

يروى أحمد أمين أن جمال الدين الأفغانى كان له في الجريدة الأفكار
والمعاني ، ولمحمد عبده الصياغة والتحرير ، ولميرزا محمد باقر ترجمة ما يهيم
الشرق من صحف الغرب ، وكانت الجريدة ترسل إلى أكثر الأقطار
الإسلامية بالحجان ، وتقوم وراءها جمعية سرية من خيرة المسلمين ثقافة وتدريباً ،
يلتقى أعضاؤها على قسم يتعهد فيه كل منهم بأن يبذل وسعه « لإحياء الإخوة
الإسلامية ، وإنزالها منزلة النبوة والأبوة الصحيحتين ، وألا يقدم إلا ما قدمه
الدين وألا يؤخر إلا ما أخره الدين ، ولا يسمى قدماً واحدة يتوهم فيها
ضرراً يغود على الدين جزئياً أو كلياً ، وأن يطلب الوسائل لتقوية الإسلام
عقلاً وقدرة . . . » وكان للجمعية فروع في مختلف الأقطار الإسلامية
يجتمع كل منها للمذاكرة والدرس ، ويتبرع بما يتيسر من مال لسد حاجة
الجريدة والقائمين بها ، وقد تلخصت الجريدة أهم أغراضها فيما يلي : —

١ — تنبيه الشرقيين إلى واجباتهم التي أدى التفريط فيها إلى السقوط
والضعف مع بيان الطرق التي تقضى إلى تدارك ما فات ، وذلك يستتبع
الكشف عن أسباب العلل التي أفسدت حالهم ، وإزاحة الغطاء عن الأوهام
التي حلت بهم .

٢ — ملء النفوس بالأمل في النجاح ، وإزالة ما أصابها من يأس .

٣ — دعوتهم إلى التمسك بالأصول التي كان عليها آباؤهم وأسلافهم ،
وهي التي تمسكت بها الدول الأجنبية العزيزة الجانب .

٤ — إبطال التهم التي توجه إلى الشرقيين عامة والمسلمين بوجه خاص .

- ٥ - إعلام الشرقيين بما يعنيه من شئون السياسة العامة والخاصة .
- ٦ - تقوية الصلات بين الأمم الإسلامية ، وتمكين الألفة بين أفرادها وتأمين المنافع المشتركة بينها ، ومناصرة السياسة الخارجية التي لا تميل إلى الحيف والأجحاف بحقوق الشرقيين .

وهكذا كانت رسالة الأفغانى أن ييث الروح فى الشرق الذى تدهورت أحواله حتى ينهض بثقافته وصفاء دينه وتنقية عقيدته من الخرافات ، واستعادة عزته ومكانته ، ثم محاربة المستعمر الأجنبى الذى فرض على الشرقيين سلطانه واستنهض الهمم حتى تسرد الأمم الإسلامية والشرقية إستقلالها ، وتتق الأخطار المحدقة بها .

واشفق الانجليز على أنفسهم من نار حملاته ، فأمرُوا فى مصر وفى الهند بمنع تداول جريدته وارسلت انجلترا إليه تلتمس مهادنته فأوفد إليها محمد عبده الذى لقي - فيمن لقي من رجالاتها - وزير الدفاع الانجليزى الذى قال له أن حكم الانجليز خير من حكم الأتراك وخلفائهم ، وسواد الشعب المصرى من الجهل بحيث لايفرق بين حاكم مصرى وحاكم أجنبى فلماذا لاترضون بحكم الانجليز ؟ فقال له محمد عبده أن من المصريين من يحب وطنه حب الانجليزى لبلاده ، وأن العلوم والمعارف قد أخذت تنتشر فى مصر مؤخراً ، وأن نفرة المصريين من ولاية الأجنبى من طبائع البشر ، فوق أنها من تعاليم الإسلام . . .

واتخذت الجريدة هذا الحديث أداة لإثارة الرأى العام حتى اضطرت آخر الأمر إلى الاحتجاب وسافر محمد عبده وميرزا بك باقر إلى بيروت ورحل جبال الدين إلى فارس .

وبعد فقد كان جبال الدين الأفغانى مقلا فى إنتاجه إلى حد أن ما خلفه من كتاباته لايعدل آية من آيات جهاده فى أى مجال من مجالات نشاطه ، ويبدو أنه استعاض عن قلمه بفكره ولسانه ، يقوم وراءهما ولاؤه لمبادئه وجرأته فى الحق وإيمانه بربه وحده واستخفافه بالطغاة والمستبدين ، وله فى المجال قصصى يجدر بنا أن نشير إلى بعضها :

استدعاه الخديوى توفيق فى مصر ذات يوم وزعم له أنه يريد لبلاده خيراً ولكن « أكثر الشعب خامل جاهل » غير مهياً لتقبل توجيهات الأفغانى وتلقى دروسه وأن أقواله المثيرة للمهيجة ستلقى به وبالبلاد إلى التهلكة فقال له الأفغانى إن الشعب المصرى كغيره من شعوب الأرض يضم الحامل والجاهل ، ولكنه لم يحرم من وجود العالم والعاقل « وبالنظر الذى تنظرون به إلى الشعب المصرى ينظر إليكم ، وإن قبلتم نصيح هذا المخلص ، وأسرعتم فى إشراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى ، فتأمرون باجراء انتخابات نواب الأمة تسن القوانين وتنفذها باسمكم وإرادتكم ، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم » . . . فقرر مجلس الوزراء نفي جمال الدين الأفغانى من مصر بحجة أنه « رئيس جمعية مطرود من بلاده ثم من الآستانة العلية لما ارتكبه من أمثال هذه المفسدة فى ديارنا المصرية . . . »

وكان فى روسيا يثير الدنيا ويقعدها على سياسة الانجليز فى آسيا وزحفهم على أملاك الدولة العثمانية ، فسأله قيصر الروس يوماً عن سر خلافه مع شاه إيران فقال له بأن السبب هو دعوتى إلى حكومة شوربة ، قال القيصر — الحق مع الشاه ، إذ كيف يقبل ملك أن يتحكم فيه فلاحو مملكته ؟ فرد عليه قائلاً : أعتقد يا جلالة القيصر أنه خير للملك أن يكون ملايين رعيته أصدقاءه من أن يكونوا أعداءه يترَبَّصُون به الفرص . فغضب القيصر ونهض إيداناً له بالانصراف .

واستدعاه السلطان عبد الحميد إلى الآستانة ليأمن شر حملاته ، وطلب إليه أن يوقف هجومه على شاه إيران ، فقال له : أنى لأجلك أعفو عنه ، ففزع السلطان من فرط هذه الجرأة فى حضرته وجمال الدين يعث بحبات سبخته ، فاذا انصرف لفت نظره إلى ذلك أحد اتباع السلطان ، فقال له جمال الدين أن السلطان يعث بمستقبل الملايين من أمته ، أفلا يجوز لجمال الدين أن يعث بحبات سبخته كما يشاء !

وقد خطب ذات يوم فى مصر قبل خلع الخديوى إسماعيل فقال : أنت أيتها الفلاح المسكين ، تشقى قلب الأرض لتستنبت ما تسد به الرمق ، وتقوم

بأود العيال ، فلماذا لاتشق قلب ظالمك ؟ لماذا لاتشق قلب الذى يأكلون ثمرة أتعابك ؟

وكان وراء هذه الشخصية الجبارة الساحرة اباء وعزة وشتم عرض عليه السلطان عبد الحميد مشيخة الإسلام فأبأها . وكان أول أمره يحمل فى أسفاره جبة غير الجبة التى يلبسها ، فلما توالى عليه النقى استثقل الجبة الثانية ، وقنع بالجبة التى يلبسها حتى تخلق فيستبدل بها غيرها . وظل على هذا حتى فتك به السلطان ، فتفرق أتباعه يحملون رسالته الدينية والسياسية ، وكان أكثرهم فى مصر محمد عبده ومدرسته من السلفية ، وفى الجزائر عبد الحميد بن باديس المتوفى عام ١٩٤٠ (مؤسس جمعية علماء الجزائر) وامتد تأثيره إلى أندونيسيا والهند وغيرها من دول العالم الإسلامى .

كان جمال الدين الأفغانى يعبر عن تطور جديد فى الوعى الإسلامى ، يبدو فى الشعور بالأسف العميق بما زال من العظمة الدنيوية للإسلام الأزلى ، وقد وفق بخطبه الثائرة المتدفقة فى أن يلهب المسلمين فى شتى الأقطار الإسلامية ، ويوقظ فيهم الوعى لما كانوا عليه من قوة ، وما هم فيه الآن من ضعف ، وكان لخطبه تأثيرها البالغ فى المجتمع الإسلامى — فيما يقول الفريد كانتول سميث ، بل كان الأفغانى بين رواد الإصلاح الدينى أول وأعظم من فجر مشاعر المسلمين فى وجه الاستعمار الأجنبى ، وأثار فيهم كراهيته ، وبتأثيره وتأثير تلامذته ومن اهتموا بهديهم تقوضت أركان الاستعمار فى فى أكثر بلاد العالمين : العربى والإسلامى .

محمد عبده

١٨٤٩ — ١٩٠٥

حمل القبس بعد جمال الدين الأفغانى أكبر تلامذته وأحبهم إلى قلبه «الشيخ محمد عبده» — أو الأستاذ الإمام(١) — وكان الأفغانى وهو يغادر مصر يقول لمن يسألونه عن وصيته : «حسبكم محمد عبده ، حسبكم محمد عبده من وصى أمين» ، وكان إذا قال الأخ الصديق ، أدرك المستعمون إليه من يعنيه .

(١) هكذا أسماه أكبر تلامذته السيد رشيد رضا الذى ستفرد له حديثنا العالى

ولم تكن مهمة الأستاذ الإمام مجرد الحفاظ على تراث أستاذه ، وإنما ثولاه بالفحص الدقيق حتى تسنى له أن يزيده ثراء ، وأن يجريه في قنوات عزف عنها أستاذه ، إذ أنفق هذا جهوده في محاربة الاستعمار وتقويض الظلم والبغي عن طريق الدين الذي جد في تطهيره من الشوائب التي أفسدته ، وكان منهجه إيقاظ المشاعر وإثارة العواطف حتى تتحقق الغاية بالعنف المبالغ إذا لم يفلح الإقناع ، أما تلميذه فما كاد يتحرر من تأثير أستاذه بعد احتجاب العروة الوثقى ومفارقة كل منهما للآخر حتى عزف عن السياسة ونفر من مزاولتها وكان يستعبد بالله منها ومن كل مشتقاتها أشفاقاً من مضرة الاشتغال بأحوالها وأخذ يصب نشاطه وجهوده على الدين ابتغاء بعث تعاليمه وإحياء سنة السلف الصالح ، وإزالة ما لحق بهما من خرافات وأوهام ، وكان طريقه إلى هذا هو التثقيف والتربية في تودة وأناة ، يتولى بهما صفوة اتباعه ومريديه ويهيئهم بذلك لتربية أجيال من المسلمين على هدى من الدين وبصيرة ، وكان يتفر من الطفرة والعنف ، ويؤثر الأناة والتودة ، ويتخذ التثقيف الواعي أداة لتنبيه المسلمين إلى حقوقهم وواجباتهم مستعيناً بالصحافة والتدريس في إثارة الوعي ، وإذا كان هذا المنهج قد سبق إليه في الهند أحمد خان (١٧٨٢ - ١٨٣١) فانه كان محروماً من الأمانة الدينية التي تهيأت للأستاذ الإمام وجعلت رسالته دينية علمية معاً .

كان محمد عبده يقول لتلامذته أن الاشتغال بالسياسة قد ضيع علينا أضعاف ما أفادنا ، وأن السيد جمال الدين لو صرف اقتداره العجيب إلى التعليم والتربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة ، ويقول أنه عرض على الأفغانى في باريس «أن نترك السياسة إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات ، ونربي من نختار من التلاميذ على مشربنا فلا تمضى عشر سنين الا ويكون عندنا عدد من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب ، فينتشر أحسن الانتشار ، فقال (جمال الدين) إنما أنت مشبوط» فيما روى رشيد رضا .

ولعل هذه الوجهة من النظر هي التي أغرته بالتخلف عن الكفاح السياسى مع أستاذه أواخر أيامه ، وقد عدها مؤرخنا الرافعى (في الثورة العراقية)

نقطة الضعف في شخصيته ، وكان العقاد على حق حين قال «إن الضعف إنما يكون حذراً من ضياع منفعة ، أو خوفاً من وقوع ضرر» إنما كان هذا هو المنهج الذي يلائم شخصية الإمام .

وقد توخى هذا المنهج حتى حين ترك الأزهر ففكر في إفتتاح مدرسة بجوار بيته لتخريج دعاة ورسول إصلاح من صفوة تلامذته لولا أن الموت قد عاجاه قبل بدء العمل .

على أن محمد عبده لم يكن في وسعه وهو المصلح الديني أن يقطع صلته بالتربية السياسية ، وهو يشرح أهداف رسالته فيقول «... وهناك أمر كنت من دعائه ، والناس جميعاً في عمى عنه ، وبعد عن تعلقه ، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية... وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة ، نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها... دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته ، هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لا يرده عن خطئه ولا يقف طغيان شهوته إلا نصيح الأمة له بالقول والفعل ، جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه والظلم قابض على صوب لحانه ، ويد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له أي عبيد، ولم أكن في كل ذلك الإمام المتبع ، ولا الرئيس المتبع ، ولا الرئيس المطاع ، غير أنني كنت روح الدعوة وهي لا تزال في كل ما ذكرت قائمة...»

ويلخص المستشرق الانجليزي «جب» الدعوة التي نهض بها الإمام فيأيلي :-

- ١ - تطهير الدين الإسلامي مما أفسده من منكرات وبدع .
- ٢ - إصلاح التعليم الإسلامي العالي (في الأزهر) .
- ٣ - تنسيق مبادئ العقيدة الإسلامية في ضوء الفكر العصري الحديث .
- ٤ - حماية الإسلام من النفوذ الأوربي وحملة الصليبيين .

وهي موضوعات شغلت أذهان المسلمين في مختلف أقطار العالم الإسلامي بعد ذلك بتأثير مباشر أو غير مباشر من محمد عبده وتلامذته ، وبتأثير عوامل تختلف في أساليبها وتتفق في نهاية الأمر عند غاية واحدة .

وقد كان تطهير الإسلام من الشوائب التي لحقت به أهم ما تضمنت برنامجه الإصلاحى ووجد الإمام منطلقاً لرسالته الدينية فى حملة شنها لتطهير الإسلام من المنكرات والبدع فهاجم دجل أصحاب الطرق الصوفية ، وممارسة السحر ، واستغلال سذاجة العامة وجهلهم ، وحارب التشفع بالأولياء والتوسل بأصحاب الأضرحة وندد بمفاسد الموالد ، وهدم عقيدة الجبر ، وأن أبى على الاعتقاد فى القدر إبقاء على استقلال شخصية الفرد من ناحية وإقرار مسئوليته عن أفعاله من ناحية أخرى . . . ومضى فى حملة كانت تتطلب فى وقته شجاعة أدبية فائقة ، وعلى نهجه سار تلامذته فى أنحاء العالم الإسلامى .

بل أن الإمام يحدد عناصر رسالته فيقول أن صوته قد ارتفع بالدعوة إلى ثلاثة أمور أولها « تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه . . . وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث فى أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل^(١) .

وقد ضاق الإمام بالحمود الذى عزاه «رينان» (١٨٢٣ - ١٨٩٢) إلى الدين وخشى أن يؤدى إلى موته ، ففصل الشيخ فى «الإسلام والنصرانية» فى بيانه مؤكداً أنه غريب على الإسلام ، وأنه علة عرضت للمسلمين عندما نزلت بهم عقائد أخرى ساكنت الإسلام فى افئدتهم ، ومكنت له السياسة بالاعبائها . . . وراح الشيخ يعدد جناية الحمود على الشريعة والعقيدة واللغة والنظام والاجتماع ومتعلمى المدارس النظامية والأجنبية والأهلية . . . ثم أخذ يؤكد أنه علة تزول ، لأنه طرأ على الإسلام وليس منه ، وآيات الكتاب تنفر من اتباع الآباء - مهما عظم أمرهم - من غير أعمال العقل فيما كانوا عليه .

(١) أما الأمران الآخران اللذان دعا إليهما - فيما يقول فى نصه - فهما إصلاح أساليب اللغة والتربية السياسية التى أشرنا إلى نصه فيها من قبل .

وأبان الإمام أن الإسلام لا يعوق التقدم ، ولا يتنافى مع العلم ، ولا يعارض المدنية « ولا بد أن ينتهى أمر العالم إلى تأخى العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم » .

وتحدث الإمام عن طبيعة الإسلام فذكر أن أصوله يبنى عليها ثمانية :
أولها النظر العقلى وسيلة إلى تحصيل الإيمان الصحيح ، وثانيها تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، وثالثها أن من أصول الأحكام فى الإسلام البعد عن التكفير « فاذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه .
ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر » وقال الإمام هذا فى وقت ألف فيهم المسلمون الاتهام بالكفر والإلحاد لأتفه الأسباب . . .

ويشهد بسعة عقله وسبقه لزمانه مجموعة من الفتاوى أقام بعضها الدنيا وأقعدتها وحسبنا أن نذكر منها فتوى الترنسفال التى شغلت صحافة مصر وصحافة العالم بضعة أشهر . وفيها أباح للمسلم «لبس البرنيطة إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام والدخول فى دين غيره . (فان هذا) لا يعد كفراً ، وإذا كان اللبس لحاجة من حجب الشمس أو دفع مضرة أو مكروه أوتيسير مصلحة لم تكره كذلك» وأثارت هذه الفتوى المعسكرات الدينية المحافظة من ناحية ، وخصومه من رجال السياسة من ناحية أخرى ، فأنهالوا عليه سباً وطعناً وتشهيراً ، وتعرضت مجلة المنار التى كانت تؤثر فتاواه لسيل من الشتائم والمطاعن . . . وكان لهذا النزاع صدها فيما بعد .

ومثل هذا يقال فى فتواه التى أباح فيها أكل بقر ضرب على رأسه بالبلطة حتى ضعفت مقاومته ، وذبح دون أن يسمى بالله عليه (كما يحدث فى أوروبا وأمريكا بوجه خاص) — وقريب من هذا يقال فى كثير من فتاواه التى استفتى فيها منطق العقل ، وبدأ هذا نفسه فى رده على حملات المتعصبين من الغربيين الذين هاجموا الإسلام وخطوا من شأنه ، وفى مقدمة هؤلاء «رينان» و«هانوتو» وكشف بهذا كله عن وعي مستنير واطلاع واسع ونزاهة أمينة فى الدفاع عن دينه .

وقد توخى هذا نفسه في محاولته إصلاح التعليم الديني في الأزهر ومعاهده وكان هذا التعليم يقوم على الاهتمام بالألفاظ والقدرة على الجدل ويتسم بالبعد عن الواقع ، والحرص على التزمّت الذي يجعل كل ما عدا المألوف حراماً أو بدعة أو كفراً ، والإمام يرى أن ضعف المسلمين وخذلاتهم وسائر عللهم مبررة إلى قصور التعليم الديني ، أما باهماله جملة كما هو الحال في بعض البلاد الإسلامية ، وأما باتباع طرق فاسدة في ممارسته كما هو حال بلاد إسلامية أخرى .

وقد توخى في إصلاحه أن يجعل الثقافة الدينية عوناً على إزالة الفرة بين المسلمين وردهم إلى الاتحاد والائتلاف ، وتطهير عقيدتهم من أدران الفساد ودفع الأمم الإسلامية إلى التقدم والرفق ، ومسايرة ركب الحضارة الحديثة ، يقول السيد رشيد رضا معبراً عن رأى أستاذه الإمام : أنه اعتقد أن إصلاح الأزهر «خير إصلاح لحال المسلمين الدينية والدنيوية . . . وخير صلة بين المدنية القديمة والمدنية الجديدة . . . ولو صلح حال التعليم في الأزهر لهب المسلمون إلى طلب العلوم الصحيحة ، كما هبوا لذلك في أول نشأتهم» ورأى الإمام أن السياسة تفشل في بث الفرة بين المسلمين وأضعافهم ، متى تحقق التقارب بين المسلمين ، وأمكن تزويدهم بثقافة دينية صحيحة ، وزاد الإمام فحث المسلم على تعلم لغة من اللغات الأوروبية حتى يتسنى له أن يعرف ما يكتبه أهلها عن الإسلام مدحاً أو قدحاً .

ولم يكن في الشرق — مع استثناء بيروت — حتى أواخر أيام الإمام معاهد للتعليم العالي سوى الأزهر ودار العلوم ، والمصلحون يحذرون من إيفاد الشبان والشابات من المسلمين إلى مدارس الإرساليات الأجنبية ، وينصحون بالغاء المدارس الأجنبية ، وتوسيع التعليم الثانوي توطئة لإنشاء جامعات. تمنى البعض أن تكون على الطراز الغربي ، وقد حدث هذا في مصر بالفعل وأدى إلى وجود هوة تفصل بين خريجها وخريج الأزهر — على نحو ما سنعرّف بعد . . .

أما الإمام فقد تطلع إلى إصلاح التعليم العالي بالأزهر حتى يسير ركب العصر الحديث ، وفي أثناء وجوده في بيروت للتدريس بالمدرسة السلطانية

نهض باصلاح برامجها حتى تحولت من مدرسة ابتدائية إلى شبه مدرسة عالية ، ومن دروسه في بيروت تألفت «رسالة التوحيد» و «شرح البصائر النصيرية» في المنطق وزاد فوضع لأمتين في إصلاح التعليم الديني بمدارس الدولة العثمانية كما قدم إلى والي بيروت لائحة في إصلاح المدارس السورية ، وفي كل هذا كان الإمام يتوخى تحقيق عناصر من رسالته السالفة الذكر .

وفي مصر اقترح على شيخ الأزهر أن يأذن في تدريس مقدمة ابن خلدون فرفض الشيخ الأكبر بحجة أن العادة لم تجر بذلك . ثم وضع تقريراً ضمنه رأيه في إصلاح التعليم بمصر ، واقنع الحديوي عباس بضرورة إصلاح التعليم في الأزهر ، فأصدر هذا قراراً بتشكيل مجلس لإدارة الأزهر كان الشيخ من بين أعضائه ، وكان دون الإصلاح الذي يبغيه الإمام خرط القتاد فانسحب من المجلس بعد إجراء إصلاحات شكلية ، ولما عين مفتياً للديار المصرية واصل العمل على إصلاح الأزهر والنهوض بمدارس الجمعية الخيرية الإسلامية .

ومن دلالات جرأته التي هزت جمود الأزهر ودفعت به إلى التقدم أن الشيخ محمد بيرم أشهر علماء جامع الزيتونة في تونس قد استفتى شيخ الأزهر — الشيخ الإنبائي عام ١٨٨٧ — وكان شافعيًا — في مدى جواز تعلم المسلمين العلوم الرياضية والطبيعية حتى تجارى الأمة الإسلامية غيرها من الأمم الناهضة ، فافق الشيخ الأكبر بجوازها مع تحفظات وقيود توخى ذكرها ، ولكن المفتي ، وهو الشيخ محمد عبده — وكان حنفي المذهب — أجاز تعلمها بغير تحفظ . . . ووضعت الفتوى بعد ذلك موضع التنفيذ ، ولكن خصومه قد تكاتفوا على محاربته بحق وبغير حق ، حتى وقف الحديوي بخطاب في حفل الإنعام بالخلعة على الشيخ الشرييني ، وأخذ يعرض بالإمام ويكيل له الاتهام حتى اضطر إلى طلب الاستقالة . . . وأدركه بعدها السرطان حتى أجهز عليه . . . واحتفلت الحكومة رسمياً بتشيع جنازته ، وكان الحديوي متغيباً عن مصر ، فلما عاد إليها غاظه ذلك حتى كتب يوتيب كبير موظفيه الذي شارك في تشيع الجنازة ، ولم يمنع الحديوي أدبه من أن يقول في

خطابه أنها جنازة حارة والميت كلب ! لأن الشيخ محمد عبده على ما تعهدونه
عدو الله ، وعدو النبي ، وعدو الدين ، وعدو الأمير ، وعدو العلماء ،
وعدو المسلمين ، وعدو أهله ، بل وعدو نفسه ، فلم هذه المجاملة ؟ وكان مرد
هذا كله إلى أن الشيخ المفتي (الإمام) قد عارض الخديوي الخشع في ضم أوقاف
المسلمين الخيرية إلى أملاكه الخاصة . وكان هذا مثلاً من جرأته في الحق ،
وولائه لتعاليم دينه .

ذلك هو محمد عبده الذي قال عنه تلميذه الشيخ الأكبر محمد مصطفى
المراغي : «اعتقد أننا إذا جاوزنا عصر السلف الصالح لانجد رجلاً رزق
فهما في هداية القرآن ، ووسع صدره أدق معانيه الاجتماعية والعمرانية مثل
الإمام محمد عبده ولقد وهبه الله شروط الأمانة الدينية جميعها . كما منحه
البصر في أمور الدنيا» وقال عنه أكبر تلامذته السيد رشيد رضا «أن هذا
الرجل أكمل من عرفت من البشر ديناً وأدباً ونفساً وعقلاً وخلقاً وعلماً
وعملاً وصدقاً وإخلاصاً . وأن من مناقبه ما ليس له فيه ند ولا ضريب ،
وأنه هو السرى الأحوذى العبرى» .

وقد لا يعدو الحق من يقول أن آراءه — حتى ما سبق بها عصره — قد
قدم بها العهد وتخلفت اليوم عن ركب الزمن ، ولكن الذى لا شك فيه هو
أن المدرسة الحديثة — برغم ذلك — مدينة بوجودها ، له ، فقد تكفل
تلامذته بمتابعة السير حتى تحقق الكثير من آماله — وقد حمل القبس بيده
في مختلف الأقطار العربية والإسلامية أتباعه . فكان من بينهم قادة النهضة
الدينية والفكرية والسياسية والاجتماعية ، امتد تأثيره إلى الأقطار الإسلامية
الثانية وفي مقدمتها الهند وأندونيسيا . وشمل أقطار العالم العربى في مقدمتها
سوريا فكان في طليعة أتباعه رشيد رضا وشكيب أرسلان وعبد القادر
المغربى وكرد على وغيرهم . أما في مصر — وطن الإمام الأول — فلم تذهب
صيحته سدى . حقيقة أن دعواه قد لقيت رضا خارج الأزهر ، ومعارضة
من أقطابه داخله . ولكن من بين تلامذته من تولى تجديد الحياة الدينية
من أمثال محمد شاكر ومصطفى المراغى ومصطفى عبد الرازق والأحمدى
الغواهرى وإبراهيم حمروش . وغيرهم .

فمن ذلك أن الشيخ المراغى حين تولى مشيخة الأزهر عام ١٩٢٨ لم
العلماء الذين جمدوا وأغلقوا باب الاجتهاد . وتوخوا التقليد واعتزلوا
الناس وجهلوا مناهج الفكر الحديث حتى صار الإسلام ديناً بغير حملة
أو دعاة . وطالب المجددين في الأزهر ألا يخفوا بحملات خصومهم . . .
إلى آخر ما ورد في مذكرته التي شرح فيها أصول الإصلاح الذي ينشده .
وكان تردداً لما دعا إليه الأستاذ الإمام . ومن تلامذة الإمام كان قائد الثورة
على الغاصب المستبد بعد الحرب العالمية الأولى : سعد زغلول وكان زعيم
الدعوة إلى تحرير المرأة قاسم أمين بل سار مع الركب مفكرون علمانيون كان
في طليعتهم عباس محمود العقاد بسلسلة كتبه الدينية القيمة التي ذكرنا في
مصادرنا نماذج منها .

وبهدى من رسالة الإمام تسلل الإصلاح إلى الأزهر على نحو ما سنعرف بعد .
ومات الإمام فأثار موته الحزن في قلوب الخاصة والعامة على السواء
وتعطلت يوم وفاته حركة الأسواق التجارية فأثار ذلك الدهشة عند الأجانب
في مصر وراع صحافتهم . وإذا كان الإمام قد حارب حياً من الأزهر
خاصة — وهو معقل المحافظين من رجال الدين — فقد تحقق الكثير من آمانيه :
وأصبح الكثيرون منا يعيشون أفكاره تجربة في حياتهم .

محمد رشيد رضا

١٨٦٥ — ١٩٣٥

تملكه الإعجاب بالعروة الوثقى وهو في صدر شبابه حتى صرح بأنها
غيرت مجرى حياته وتملكه الشوق إلى التعليم المباشر عن الأستاذ الإمام ،
فخف إلى مصر مشوقاً إلى لقائه ، وكان بعدها أكبر اتباعه وأعظمهم نشاطاً ،
سلك منهجه في نشر تعاليمه ، واذاع كتبه وفسر تعاليمه وأرخ سيرته في
ثلاثة مجلدات ، ولكنه كان أشد منه محافظة وأقل تسامحاً .

وقد ذهب مذهب أستاذه — الذي عده حجة الإسلام في العصر الحديث —
فجد في الدعوة للارتداد بالإسلام إلى بساطته الأولى أيام الخلفاء الراشدين
ومحاربة البدع والخرافات والتعاليم الفاسدة وواصل في «المنار» دعوة العروة
الوثقى — إلا في إغرائها في السياسة — فعمل على نشر الإصلاحات الدينية

والاجتماعية والاقتصادية ، معتقداً أن الإسلام يساير الأوضاع الراهنة ، وأن الشريعة خير أداة للحكم ، وحث على التسامح والتآلف بين الفرق ، واهتم بترقية التعليم وإصلاح طرائقه ، وتشجيع التقدم في العلوم والفنون ، ولكنه خالف أستاذه جمال الدين الافغانى ومحمد عبده فنفّر من سياسة العثمانيين التي أنبتت على الفساد والحدّاع والتضليل ووطن عزمه على مقاومة نفوذها في غير رفق ولا هوادة ، ومحاربة أبي الهدى الصيادى الذى كان رأس الفساد ومدير الدسائس في بلاط السلطان عبد الحميد وقد قال يوماً أمام حاكم طرابلس « أن الذى أضعف الدولة العثمانية هو جهل العلماء بالسياسة ، وجهل الحكام بالدين » .

وكان رشيد رضا حركة دائبة يكتب ويخطب وينشر أحاديثه هنا وهناك وقد زاد فأنشأ جمعية إسلامية أساسها أن الأخوة في الإسلام تمحو كل الفوارق الجنسية والوطنية وجاهر بأن الشريعة تسوى بين جميع الأجناس في الحكم ولا تفرق في ذلك بين مسلم وغير مسلم ودعا إلى اتخاذ اللغة العربية لغة لجميع المسلمين ، وطالب بوحدة إسلامية تضم الأمم الإسلامية كافة وجعل الشورى أساس الحكم في الأقطار الإسلامية ، وكان يسمى جماعته بالحزب المعتدل لأنها وسط بين الجامدين المتزمّتين والمتطرفين من المجددين الآخذين بمنطق العقل ، المتشيعين للحضارة الحديثة ، مع أنه كان في الواقع يميل إلى المحافظين فيرحب بالوهابية في المملكة السعودية ، وقد تأثر مع أستاذه — فيما لاحظ المستشرقان جولدمان وشارلس آدمز — بالغزالي من ناحية وابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية من ناحية أخرى ، فتصدى كلاهما لمحاربة التزعة الوثنية بين المسلمين مع تطلع إلى مساندة مطالب العصر .

وزاد فأنشأ جمعية الدعوة والإرشاد عملاً برأى أستاذه في أن الجهاد في نشر الإسلام فريضة على كل مسلم ، ولا يكون هذا إلا بنشر التعليم بين الناس ومن أجل هذا دعا السيد رشيد إلى إنشاء المدارس حتى قلصه على إنشاء المساجد وأوجب أن تهتم بتعليم فرائض الدين ومبادئ العقائد

وأصول الآداب الدينية ، وأنشأ إلى جانب ذلك جمعية الدعوة والإرشاد عام ١٩١٢ مدرسة للمعلمين ، بمنح المتخرج فيها بعد ثلاث سنوات شهادة مرشد ، فان واصل الدراسة ثلاثة أعوام أخرى أصبح داعياً من الدعاة بين غير المسلمين في أى بلد تحدده له المدرسة .

ومن أجل أعماله أنشأ صحيفة المنار التى نشرت تعاليمه ، وأذاعت تفسير القرآن الذى بدأه الإمام وأتمه السيد رشيد على منهج أستاذه ، وجعل غرضها الدعوة إلى الجامعة الإسلامية التى تبناها من قبل أستاذه جبال الدين الأفغانى فقال السيد رشيد فى مستهل المجلد الرابع والعشرين (فى ١٧ يناير عام ١٩٢٣) أن المنار إنما أنشئ لإيقاظ الشرق وتجديد الإسلام باعادة تكوين الأمة وحياة الملة والدولة ، لا لفروع الفقه وأصول الكلام ، ولا لجدليات المذاهب الدينية ولا لتأييد العصبيات الحنسية ولا لنشر ما يتجدد من قضايا العلوم ونظريات الفلسفة أو مخترعات الفنون وعجائب الصناعة ولا لقصص التاريخ ونوادر الفكاهات ولا لحوائب الحوادث وأخاديع السياسات ، بل كل ما يذكر فيه مما يدخل فى هذه الأبواب فانما يولى وجهه شطر ذلك المحراب لأن الأمة إذا جيت أحيت من العلوم ما كان ميتاً وأنشرت من الفنون ما كان رميمًا ، وإذا ماتت أماتت معها ما كان حياً ، ودرست ما كان مدروساً مروياً . . . وقد كان لنا جامعتان ، سعد سلفنا بالاعتصام بهما وشقى خلفنا بالفرق والاختلاف فيهما — جامعة علمية روحية وهى كتاب الله وما بينه فى سنة خاتم النبيين ، وجامعة سياسية عملية وهى الإمامة العظمى وما بينها فى سيرة خلفائه الراشدين وهدى السلف الصالحين ، وهذه متممة للأولى ومنفذة لها وإن الله يزرع بالسلطان ما لا يزرع بالقرآن ، تفرقنا فى القرآن بالتأويل فذهبنا مذاهب جعلت الملة الواحدة مللاً ، وتفرقنا فى الإمامات بالعصبيات فصارت الأمة أمماً والدولة دولاً ، ثم أعرضنا عن كل من الجامعتين كليهما وبطل الاقتداء بالإمامين مع احترام أسميهما أو كليتهما . فجمد بعضنا على ظواهر بعض الكتب التقليدية وقتن بعضنا بالقوانين والنظم الأوربية وروابط شوبها الوطنية والحنسية وآدابها الشخصية والاجتماعية . . . »

وقد ترايد الأقبال على المنار حتى شاع في كثير من الأقطار الإسلامية — كالهند وأندونيسيا ولا سيما سومطرة وجاوة وأفريقيا الجنوبية ومراكش الأسبانية — وبدأ في الجزائر عند عبد الحميد بن باديس المتوفى عام ١٩٤٠ والذي حاول تعميم مدارس القرآن الابتدائية ، وبدأ في كثير من الأمم الإسلامية نزوع إلى محاربة الحمود والتقليد وإحياء نزعة السلفية ، يؤيدهم في هذا أصحاب النزعة العقلية والراغبون في إدخال المدنية إلى صلب الإسلام ، وشدت الثقافة العربية المعاصرة أزر الحركة في النفور من غلاة الصوفية وخلفائهم فيما يشير المستشرق « جب » .

وكان السيد رشيد يتميز بالقدرة على نقد الأحاديث ، والكفاية الممتازة التي ترفعه إلى مصاف النقدة من علماء الحديث المتقدمين فيما يقول « جولدتسهر » وكان لا يتهيب إبداء رأيه ولا يخشى أهل التعصب . أخذ على استاذة الشيخ الجسر أنه يعرض للمسألة المقطوع بها في العلم — ككروية الأرض ودورانها — بما يشير الشك في إعتقاده في صحتها ، فاذا قال له استاذة أنه يخشى المتعصبين ممن يجهلون هذه الحقائق قال له رشيد « إذا كان مثلكم في ثقة الأمة بدينه لا يجرؤنا على التصريح بالحقائق فمن نرجو ذلك ؟ » .

وكان السيد رشيد عنيفا في مهاجمة الاستعمار ، شديدا على الصهيونية ، وكان خطرهما قد لاح في الأفق يسندهما الاستعمار الطامع إلى تمزيق وحدة الوطن العربي ، وكان المنار في الحرب التي أشعل نارها على الاستعمار والاستبداد ينبه إلى الخطر الذي يهدد العالم العربي من جراء تهجير فقراء اليهود من أوروبا إلى فلسطين لتعميرها ، فلما كشفت إنجلترا عن نياتها الخبيثة بوعد « بلفور » الذي منح اليهود وطنا في فلسطين تصدى السيد رشيد لمهاجمة هذا الخطر الداهم وأعوانه ، ولم تكن مقالاته في هذا الصدد مجرد حماسة نارية عصبية بقدر ما كانت دراسة تاريخية إجتماعية واعية ، وزاد فبذل جهوده في الدولة العثمانية التي كانت تفرض سيادتها على الشام — ومنه فلسطين — وقابل معتمد الجمعية الصهيونية في مصر وأفهمه أن زعماء العرب قد فهموا أن حقيقتهم تعترم شراء فلسطين من إخوانهم في الماسونية — زعماء جمعية الاتحاد والترقي — وأنهم قد عقدوا النية على محاربة هذه المطامع الخبيثة

بتأليف عصابات مسلحة من البدو ، وبكل وسيلة تحول دون تحقيقها ، وتدارس الأمر مع زعيم الصهيونية الأكبر الدكتور وايزمان بعد الحرب العالمية الأولى ، وأهاب بالعالم العربي أن يتحد ويعيء جهوده لمحاربة مطامع الصهيونية المتحالفة مع مطامع الاستعمار الإنجليزي . وتنبأ مقدما بأن ذلك سيكون قبضاء على نفوذ الإنجليز في الشرق ، وبدء يقظة للأمة العربية .

واليهود عنده قد سلبوا الاستعداد للملك بفتحهم ملكة الحرب . إذ قال الله فيهم « ولتجدنهم أحرص الناس على حياة » وبشدة أثرهم المالية وعصبيتهم الدينية التي بغضتهم إلى جميع شعوب الأرض مسودين فكيف إذا صاروا سائدين ، وقد قال الله فيهم « أم لهم نصيب من الملك ؟ فاذن لا يوتون الناس نقيرا » ويروى عن أخبار نبينا الغيبية أنه قال « تقاتلكم اليهود فتظهرون عليهم حتى يقول الحجر والشجر — يا مسلم ها هنا ورائي يهودى . تعال فاقتله . . . » إلى آخر ما يقول السيد رشيد في الحملة التي شنّها على طلائع الصهيونية .

وهكذا كان التيار الذي أنشأه جمال الدين الأفغانى يزداد قوة على يد محمد عبده ورشيد رضا ، بل استمر جريانه حتى بلغ جيلنا المعاصر ، واقتحم الأزهر معقل المحافظين من رجال الدين — كما سنعرف بعد — وشاع تأثيره في شتى ميادين الإصلاح الدينى والاجتماعى والسياسى في مصر خاصة وفي العالم العربى والإسلامى بوجه عام .

أما بعد فهذه نماذج من سيل الأفكار التي بشر بها أئمة الإصلاح الدينى في العالم العربى إبان المائة العام الأخيرة . وقد تفاعلت هذه الأفكار الدخيلة التي غزت العالم العربى ، حملها العائدون من أوروبا وأمريكا من بعثاته العلمية ، والوافدون إليه من الجاليات الأجنبية ، وجاءت به الآن الكتب والمجلات الأوربية والأمريكية ، ورحب بهذه الأفكار الجديدة خريجو المدارس الأجنبية ، وجميع من فتنهم المدنية الغربية ، وتفاعلت كل هذه الأفكار بعضها مع بعض . ونشأت في ظل تفاعلها أفكار جديدة تأثرت بواقع العالم العربى وعاشت في ظل تطوره ، ومن كل هذا كانت نهضة العالم العربى الحديثة .

من تيارات الفكر الإسلامى

فى القرن العشرين

من يتتبع تطور الفكر الإسلامى فى العصر الحديث ، يلاحظ كثرة من تيارات الفكر الدينى الذى شغل أذهان الناس ، صدرت كلها بتأثير حركات الإصلاح الدينى السالفة الذكر ، ودفع الأحداث التى مرت بعالمنا العربى ، ولكن المقام أضيق من أن يتسع للحديث عنها ، فحسبنا منها تياران :

- (أ) يتمثل أولهما فى التطورات التى أدركت الجامعة الأزهرية التى كانت معقل المحافظين من رجال الدين من قديم الزمان .
(ب) ويبدو ثانيهما فى صدى سقوط الخلافة الإسلامية ونتائج عند مفكرى العالم العربى ، فلنقف قليلا لتلقى بعض الضوء على هذين الحديثين .
- ١ - تطور الأزهر :

نشأت فى ربوع النيل أقدم وأكبر جامعة دينية ظلت منارة الإسلام فى العالم كله أكثر من عشرة قرون من الزمان ، هى الجامعة الأزهرية التى صانت تعاليم الإسلام وقامت على حراستها .
ولكن الأزهر الذى نهض بهذه الرسالة الدينية هذا الزمن الطويل قد تعرض - فيما يقال - لخطرين أولهما خطر الحمود الذى أصابه وركب الزمن يتحرك ويمضى فى طريقه قدما ، وقد تأدى به هذا إلى اعتزال المحيط الذى نعيش فيه ، وساعد على ذلك نوع التعليم الذى يتلقاه طلابه فكانت انفصالية بين طلابه وطلاب المعاهد العلمانية ومن أجل هذا كانت الإصلاحات التى تتسلل إليه تظل على هامشه ولا تنفذ إلى قلوب أهله ولا تدفع بهم إلى معترك الحياة .

أما الخطر الثانى فتسلل الفساد إلى قلوب بعض رجاله فأغرتهم مطامع الدنيا حتى أعمتهم عن ممارسة تعاليمه وكان من أثر هذا أن استغل المستعبر المغتصب وبعض الظلمة من حكامه نفوذهم الروحى حتى أفنى بعض رجاله بطاعة أولى الأمر ولو كانوا ظلمة مفسدين .

ولكن استقرار تاريخ الأزهر يشهد بأن في الاتهامين بعض الغلو . فقد شارك الأزهر في الجهاد القوي وأبلى فيه أحسن بلاء . فتزعم الحركة الشعبية في مقاومة الاحتلال الفرنسي ١٧٩٨ - ١٨٠١ وكان ملجأً للثائرين حتى احتله الفرنسيون وهددوه بمدافعهم وكان للأزهر شأنه في تأييد محمد علي واليا على مصر حتى البسه عمر مكرم وعبد الله الشرقاوي خلعة الولاية عام ١٨٠٥ م ، وكان للأزهر نصيبه الملاحظ في ثورة عرابي عام ١٨٨١ فأسهم باللسان والقلم في إثارة النفوس وتبشيرا للمطالبة بالحرية وحين دعا عرابي لعقد مجلس وطني للنظر في الخديوى الذى خان أمانة الوطن وأيد الإنجليز في ضرب الإسكندرية حضر اجتماعه الثانى (فى ٢٢ يوليو ١٨٨٢) شيخ الإسلام وقاضى القضاة والمفتى ونقيب الأشراف وغيرهم من رجالات الأزهر وقرروا وقف أوامر الخديوى ووزرائه . وبقيام الاحتلال الإنجليزى قدم للمحاكمة زعماء الثورة . وكان بينهم كثيرون من شيوخ الأزهر ، وحدث أن سأل المحقق الشيخ حسن العدوى : هل أفتيت بعزل الخديوى ؟ قال لا ، ولكنى مستعد أن أوقع على فتوى بذلك لأن الخديوى قد خرج عن الدين والوطن ! فحكموا بتجريدته من جميع رتبته وإمتهانته . وتزعم ثورة ١٩١٩ الشيخ سعد زغلول وكان فى طليعة صفوفها أزهريون شيوخا وطلابا ، وحين وقع العدوان الآثم على بور سعيد عام ١٩٥٦ قصد الرئيس جمال عبد الناصر الأزهر وأعلن من فوق منبره الجهاد المقدس .

أما عن إتهام الأزهر بالجمود فالإنصاف يقتضى المؤرخ أن يقول أن أهله — بحكم وضعهم فى الحفاظ على تقاليد الإسلام — عليهم أن يقابلوا التطرف فى التجديد بالتطرف فى مقاومته وصد تياره ، فالصراع أصلا خلاف فى وجهة النظر ، وأن تدخلت السياسة أحيانا فأثقلت هذا التراع الذى تقتضيه حرية الفكر ، وتسوغه طبيعة التطور ، وفى موقف الأزهر من الشيخ على عبد الرازق مثال لذلك كما سنعرف بعد .

وقد تسلسل الإصلاح إلى الأزهر عام ١٩٣٠ ، فأنشئت به ثلاث كليات للشريعة الإسلامية واللغة العربية وأصول الدين وتشعبت الدراسة عام ١٩٣٦

إلى ابتدائية وثانوية وعالية تليها مرحلة تخصص ، ثم دخل الإصلاح إلى الأزهر من أوسع أبوابه في عهدنا الحاضر حين امتد تطور الثورة إليه عام ١٩٦٠ حتى يعيش بالدين في معترك الحياة فبدأ تدريس اللغات الأجنبية منذ مرحلة التعليم الإعدادي ، وأدخلت كلياته فروع من المعرفة البشرية بعثت الحياة في دراساتها وأنشئت به كليات جديدة في مقدمتها كلية البنات الإسلامية لتنهض برسالة الدين واللغة مع غيرها من علوم ، وكلية المعاملات والإدارة لتعنى بما يستلزمه المجتمع الجديد في نهضته الثورية ، كما نص قانون ١٩٦١ على إنشاء كليات للهندسة والصناعات والزراعة والطب — إلى جانب كلياته الأصلية ، وأصبح للأزهر مجلس أعلى يرسم السياسة العامة لكل ما يحقق أغراضه ، ومجمع للبحوث الإسلامية لتجديد الثقافة الدينية (١) وهكذا دخل الأزهر — معقل المحافظين من رجال الدين — معترك الحياة الجديدة ، يواصل تأدية رسالته في خدمة الإسلام والمسلمين في مشارق

(١) من آثار مجمع البحوث الإسلامية الأخيرة تنظيم مؤتمرات العلماء المسلمين وقد عقد آخرها بالقاهرة أوائل أكتوبر ١٩٦٦ وجاء في توصياته ضرورة العمل على تطهير المجتمعات الإسلامية من الغزو الفكري والأخلاقى وارشادها إلى كمال التعاليم الإسلامية وصلاحها لحل مشكلات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وتوجيهها نحو جمال الأخلاق الإسلامية ، ووضع سلسلة كتب مبسطة في هذه السبل ، كما أوصى السلطات الحاكمة أن تعمل على تنقية تشريعاتها من كل ما يخالف حكم الإسلام وتردها إلى كتاب الله وسنة رسوله ، مستعينة بكل مستحدث أو صالح من كل فكر لا يعارض أصلا من أصول الإسلام ، وأوصى المؤتمر بتهيئة أسباب التقويم الفردى والاجتماعى والسياسى بإحياء التراث الإسلامى والتعريف الصحيح بالإسلام عقيدة وشريعة ، والعمل على إنشاء صندوق يسهم فيه كافة المسلمين للإنفاق منه على التعريف بالإسلام ونشر الثقافة الإسلامية وإحياء التراث الإسلامى وإنشاء المراكز الإسلامية ونحوها ، ووضع موسوعة مفهرسة بالأحاديث النبوية ، كما أوصى بتعليم اللغة العربية — لغة القرآن — في مدارسها كما أوصى المؤتمر بضرورة تنبيه المسلمين في مختلف أقطار الأرض إلى أن العمل الجدى الدائب على انقاذ فلسطين من أيدي الصهيونيين الباغين الفاسقين هو فرض في حق كل مسلم ومسلمة ويحذرهم من فتنة المروق من الإسلام بالتعاون مع الصهيونيين القادرين الذين أخرجوا العرب والمسلمين من ديارهم ، أو التعاون مع الذين ظاهروا على إخراجها إلى آخر توصيات المؤتمر في مرحلته الأولى التي انتهت في العاشر من أكتوبر ١٩٦٦ — أما أول مؤتمر نظمه المجمع فكان في مارس ١٩٦٤ وقد نشر بحوثه تحت عنوان : المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية — القاهرة — وتكاد تكون توصياته إجمالا فصلتها توصيات المؤتمر الأخير .

الأرض ومغاربها بروح أقوى وإمكانات أضخم مع وعى بتيارات الفكر في عصره ، وإيمان عميق بدينه وقيمه . . . وهكذا زايله الجُمود واقتحم معترك الحياة أصلب قناة وأقوى عودا .

ب — سقوط الخلافة الإسلامية — صدها ومدى تأثيره في العالم الغربي .

أدى الانقلاب الذي قام به مصطفى كمال في تركيا إلى سقوط الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٣ (١) وانفصال الدين عن الدولة واستولى الخوف على أقطاب المسلمين في أنحاء العالم الإسلامي . وكان الكثيرون منهم في مصر خاصة قد رحبوا من قبل بانتصارات مصطفى كمال ومجدوا من بطولته فتحولت مصر بعد الغاء الخلافة إلى قلعة هاجم منها المفكرون هذا الانقلاب وحاربوا نتائجها ودعا وكيل الأزهر الشيخ محمد حسين إلى مؤتمر لمبايعة خليفة للمسلمين وكان بين الطامعين في الخلافة الملك الأسبق فؤاد : فعارض ذلك بضع عشرات من شيوخ الأزهر يترعهم الشيخ محمد ماضي أبو العزائم وجاهرُوا بأن مصر لا تصلح مقرا للخلافة الإسلامية لتسلط الإنجليز عليها وانتصر لهؤلاء رجال فكر وسياسة وصحافة . وحسبنا أن نشر في عمرة هذه المعركة إلى ظهور أربعة كتب باللغة العربية اثنان منها يعارضان الحركة الكمالية أحدهما الخلافة أو الإمامة العظمى (١٩٢٣) للسيد رشيد رضا ، وثانيهما التكبر على منكرى النعمة (١٩٢٤) للشيخ مصطفى صبري شيخ الإسلام السابق في تركيا . أما الكتابان الآخران فيؤيدان الحركة الكمالية أولهما الخلافة وسلطة الأمة (١٩٢٣) (ترجمه عن التركية عبد الغنى سنّي) وثانيهما الإسلام وأصول الحكم (١٩٢٥) للشيخ علي عبد الرازق .

أما السيد رشيد رضا فيرى أن نهضة المسلمين لا تستقيم بغير الخلافة وأن فسادها وقيامها على القوة والغلبة لا على بيعة أهل الحل والعقد هو الذي أدى إلى إشاعة الفرقة بين المسلمين . . . الخ .

(١) عرض هذا الموضوع وحلله صديقنا الدكتور محمد محمد حسين في الجزء الثاني من كتابه «الانقلابات الوطنية في الأدب المعاصر» - فليرجع إليه من أراد تفصيلا وإلى مصادره من شاء مزيداً من التفصيل .

أما الشيخ صبرى فيهاجم الكمالين وتعصبهم للجنس التركى ومجاربهم للعصبة الإسلامية واتصالهم باليهود وتواطؤهم مع الإنجليز وإستغنائهم بالدين ، ويندد بتشريعاتهم التى أباحت إختلاط الرجال بالنساء وخرعت تعدد الزوجات : . . الخ .

ويعنينا من الكتابين الآخرين كتاب الشيخ على عبد الرازق لأنه أثار لغطا كثيرا لفرط جرأته فى تحدى رأى العام من ناحية ، ومطامع ملوك بيهم ملك مصر الأسبق فؤاد ، ونجابهة الأزهر الذى كان المؤلف من علمائه ، فحوكم المؤلف أمام هيئة كبار العلماء وأدانتة فى عام ١٩٢٥ وقررت إخراجة من زمرة العلماء ، وبالتالى فصله من وظيفته كقاضى شرعى ، وأدى هذا إلى استقالة فريق من الوزراء .

والكتاب محاولة لإثبات أن الخلافة نظام تعارف عليه المسلمون وليس فى أصول الشريعة ما يوجب ، فليست الخلافة عنده ولا القضاء ولا وظائف الحكم ومراكز الدولة من الدين فى شىء إنما هى خطط دنيوية لم يعرفها الدين ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة ، والقرآن فيما يقول - صريح فى أن رسول الله لم يكن إلا رسولا يبلغ رسالة الله إلى الناس ، أما الحكومة والملك فهما من أغراض الدنيا ، وهذه أهون عند الله من أن يبعث لها رسولا ، وأهون عند رسله من أن يشغلوا بها أنفسهم . . . الخ .

هذه هى بعض مظاهر الحركة التى نخاضها أنصار الخلافة وخصوصوها ، حسبنا منها هذه الإشارة الموجزة .

وبتفاعل حركة التقدم الكمالية فى تركيا ، وشيوع الدعوة للمدنية الغربية بين خريجي المدارس الأجنبية والعائدين من البعثات فى أوروبا ، وخصوص الإسلام وتعاليمه ، بتفاعل هذه العوامل نبتت أو اشتدت الدعوة إلى سفور المرأة ولبس القبعة وإلغاء المحاكم الشرعية بل المعاهد الإسلامية ، واستبدال الحروف اللاتينية بالعربية ونحو ذلك مما أثار جدلا عنيفا فى صحافة مصر وأنديتها .

على أن زوال الخلافة لم ينته بإثارة الفرقة بين المسلمين ، ولم يضعف شعورهم بالرغبة في قيام تضامن ووحدة تجمع كلمتهم فأخذ يدعو للجامعة الإسلامية رشيد رضا وشكيب أرسلان ومن إليهما ، يشد أزركم دعر جبهة المسلمين المتدينين من حملات التبشير ، وزحف الغرب العسكرى والاجتماعى على الأقطار الإسلامية ، وظهور الخطر الصهيونى ، فاجتاحت موجة الدين الجديدة مفكرين لم يسبق لهم الاهتمام بالكتابات الدينية في مقدمتهم طه حسين وعباس العقاد ومحمد حسين هيكل وفي مصادرنا نماذج من مؤلفاتهم في الميادين الدينية .

ولكن الصراع بين القديم والجديد كان — فيما يرى المحافظون — صراعا بين ما يتصل بالتراث الإسلامى الموروث وما هو منقول عن الأوربيين ، واشتد أوار المعركة بعد الحرب العالمية الأولى ، وازداد شدة بعد سقوط الخلافة ، لأن ذلك قد أضعف صوت الأحزاب الإسلامية وقوى من شأن الدعوة إلى التفرنج ، وكانت الصحافة والتعليم العلماني أقوى العوامل تأثيرا في هذا الصراع ، وكان أقوى الداعين للحضارة الأوربية في مصر سلامة موسى وطه حسين فأولهما يقول في كتاب « اليوم والغد » إننا في حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان . بل يقول في جرأة « إذا كانت الرابطة الشرقية سخافة لأنها تقوم على أصل كاذب ، فان الرابطة الدينية وقاحة ، فاننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا » . أما الدكتور طه حسين فقد رأى أن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساسا للوحدة السياسية ولا قواما لتكوين الدولة ، لأن قوام الدولة هو المنافع العملية وكان رأيه في القصص الدينية الواردة في القرآن مثار حملة أدت إلى ظهور موجة من النقد لكتابه « الشعر الجاهلى » حتى جمعت نسخ الكتاب من المكتبات منعا لتداولها ، وأعيد طبعه تحت عنوان الأدب الجاهلى وقد ذكرنا في مصادرنا بعض ما صدر من كتب في الرد عليه وسار في هذه الدعوة كثيرون .

وتصدى المحافظون للدفاع عن التراث القديم وتقاليده وإبطال دعوة المحدثين الذين فتنهم المدنية الغربية وكان في مقدمة هؤلاء مصطفى صادق

الرافعي ورشيد رضا ومصطفى لطفى المتفلاوطى وشكيب أرسلان وغيرهم
من كشفوا عن أهمية الدين فى بناء المجتمع ، وخطر المدنية الدخيلة فى تفتيت
كيانه — وفى مصادرنا نماذج من مؤلفاتهم فى هذا الصدد :

واستمرت المعركة قائمة حتى يومنا الحاضر ولكن برغم حرص الأمم
الإسلامية على الدين وتراثه فان زحف المدنية الغربية والتعليم العلماني يبدو
أنه قد تغلب فى بعض الأمم العربية ويوشك أن يتغلب فى بعضها الآخر ،
ولهذا ثقل عبء الدفاع عن الدين حتى كادت تنوء بتبعاته كواهل رجاله ،

خاتمة

نختم هذه الدراسة بالإشارة إلى بعض الاتجاهات العامة التى اتى عندها
جمهرة المحدثين من رواد الإصلاح الدينى ، سيان منها ما كان إبتداعا وإبتكارا
راقهم منه مسيرته لتعاليم الإسلام الصحيحة وما كان وليد التنقيب فى بطون
الماضى والكشف عن الكنوز الدينية التى طمسها الجهل ، أو جعلها الحمود
الذى أصاب العصر موضع نفور وكراهية .

أحيا مذهب السلف على طريقة الحنابلة ابن تيمية (المتوفى عام ١٣٢٨ م)
وتلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى عام ١٣٥٠) وسائر ركبهما فى العصر
الحديث رواد الإصلاح الدينى الذين أسلفنا ذكرهم . كانوا أئمة المحدثين
وطليعة المحافظين معا ، وآية التجديد فى جهادهم أنهم حاربوا التقليد وفتحوا
باب الاجتهاد ، وتمردوا على جمود عصرهم واستفرغوا الوسع فى هدم قيمه
البالية وجددوا الحياة الدينية حين نضوا عنها الذبول والركود ونفثوا فيها
روحا من ماضىها المشرق الوضاء وسنعود إلى الحديث عن عناصر التجديد
عندهم بعد ، كما كان هؤلاء الرواد فى طليعة المحافظين لأنهم ردوا ضعف
المسلمين وتدهور أحوالهم إلى انصرافهم عن تعاليم الإسلام الصحيحة وليس
إلى تخلفهم عن ركب المدنية الحديثة وجهلهم بالكشوف العلمية ، ولم يجدوا
علاجا لآفات مجتمعهم فى غير الرجوع بالدين إلى بتاييه الصافية فى صدر
الإسلام قبل أن يلحقه الفساد وتطرا على أذهان أهله البدع والخرافات

والأوهام ، فاعتقدوا بهذا أن تطهير الدين من شوائبه كفيل باصلاح السياسة وانبعاث الروح في حياة أهله ، واضحت مشكلة الإسلام عند رواد الإصلاح هي رد الاعتبار للدين الذي ذبل بعد ازدهار فتهورت أحوال أهله بعد عز ورقى وتقدم . ومع اتفاق رواد الإصلاح في ذلك يمكن القول بأن أبرز عنصر في الحركة الوهابية التشدد في التقيد بعقيدة التوحيد ، وفي الحركة السنوسية ربط الدعوة الدينية بالسعى والعمل والإنتاج في الحياة الدنيا ، وعند الكواكبي محاربته للاستبداد ودعوته للقومية العربية من ناحية وللإشراكية من ناحية أخرى ، وعند جمال الدين الأفغانى جهاده المقدس ضد الاستعمار الأوربى ، وعند محمد عبده جعل العقل معيار التفكير الدينى ، وعند رشيد رضا نشاطه في نشر الدعوة الإسلامية . أما المدنية الغربية والعلوم الحديثة فقد اسقطها بعض رواد الإصلاح من حسابهم — كالوهابية والسنوسية — وهاجمها آخرون أو رأوا أن كشافات العلوم قد تضمنها القرآن قبل أن يعرفها الغربيون فجاءت شاهدا على اعجازه ، فجمال الدين الأفغانى لم يجد في المدنية غير قصور شائخة وصناعات ضخمة واحتكارات بشعة حققت ثروات طائلة ، واختراع مدافع ومدمرات فهي فيما يقول همجية جعلت الإنسان أخط من الحيوان ، ومع هذا رأى أن يأخذ المسلمون من العلوم الحديثة ما وافق الإسلام أو دعا إليه الإسلام ، ويحارب محمد عبده تقليد الغرب واقتباس أفكاره ، ويقول إن الذين يتطلعون إلى جعل بلادنا كالبلاد الأوربية مخطئون ، تذهب جهودهم سدى ، وتضار بذلك بلادهم ، والسبيل الوحيد لعلاج التدهور في أحوال المسلمين هو أخذهم بتربية إسلامية صحيحة ، ونشر التعليم الدينى بين أجيالهم ، ويقول إن الدول الأوربية لم تصل إلى حالها إلا بعد تطور طويل المدى ومجتمعنا الإسلامى لا يرقى بتقليد هذه البلاد ونقل حضارتها طفرة وبغير وعى وتدبر ، « وإننا نخشى إذا تمادينا في هذا التقليد الأعمى . . . أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا » .

وأكد الكواكبي من قبل أن كشاف العلم الحديث قد انضم عليها القرآن منذ ثلاثة عشر قرنا ، وقد ذكرنا بعض الأدلة التى ساقها تأييدا

لرأيه ، وقد جاهر بأن ظهور هذه الكشوف معجزة للقرآن تشهد بأنه كلام رب لا يعلم الغيب سواه .

ويبدو أن هذه النزعة قد تملكّت رواد الإصلاح من المسلمين خارج العالم العربي حتى عند أمثال أمير علي (المتوفى عام ١٩٢٨) ومحمد إقبال (المتوفى عام ١٩٣٨) ممن عاشوا مدنية الغرب ، ونهلوا من معين العلوم الحديثة ، وقد قال بعض المستشرقين عن إقبال أنه المتحرر الذي هاجم نزعة التحرر وأسهم في إضعافها عند المسلمين وإبدالها بديناميكية وطنية متعصبة ، وربما كان أجراً المصلحين الإسلاميين السيد أحمد خان (المتوفى عام ١٨٣١) ، لأنه برغم دعوته إلى التشقّف الواسع بالدراسات الإسلامية قد طالب بالاغتراف من معين العلوم الحديثة واستقاء الصالح من ثمار المدنية الغربية ، ولا نقصد بحديثنا طائفة من المفكرين أسهموا في الإصلاح الديني دون أن يتخذوه أساساً لدعوتهم من هؤلاء قاسم أمين وعباس العقاد وطه حسين ومحمد حسين هيكل وغيرهم ، وفي مصادرنا نماذج من مؤلفاتهم .

ومع أن المدنية الغربية قد زحفت على المجتمع الإسلامي ، وسيطرت على عقلية الكثيرين من متعلميه فإننا لا نعدم بين المعاصرين من يعتقد أن العلم التجريبي خطر يهدد العقيدة الدينية ويهاجم النزعة التجريبية التي لا قوام للعلم الطبيعي بدونها ، هكذا يبدو موقف الدكتور محمد البهي في كتابه عن الفكر الإسلامي الحديث ، ونسى هؤلاء المفكرون أمرين خطيرين: أولهما أن المجتمع الإسلامي وهو يستيقظ بعد سبات طويل لا يستطيع أن يقف اليوم على قدميه بغير العلم الحديث إذ بغيره يستحيل تحقيق خطة للتنمية ، ويتعذر التصنيع ويمتنع التقدم ، والإنسان في حاجة إلى غذاء مادي حفاظاً على حياته كما يفتقر إلى غذاء روحي كفالة لإنسانيته .

أما ثاني الأمرين فهو أن الاشتغال بالعلم التجريبي (أو الرياضي) لا يتنافى مع الدين ، وقد زاول العلم من العرب المتدينين كثيرون ابان العصور الوسطى ، وحققوا في ميادين العلم معجزات تعد اليوم من مفاخر

المسلمين ، حقيقة أن مناهج البحث العلمى توجب على العالم أن يستبعد من نطاق بحثه ما وراء العالم المحسوس ولكنها لا توجب عليه — كإنسان — أن يعيش فارغ القلب كافرا بدينه ، ومن أجل هذا كان الكثيرون من أعلام البحث التجريبي — حتى فى الغرب — إذا فرغوا من دراساتهم العلمية باشروا حياتهم الدينية كما يباشرها سائر الناس ، ولم يمنع اشتغالهم بالعلم التجريبي من أن يؤمنوا بخالق الكون وعالم الغيب وكل ما يقتضيه الدين الصحيح . هكذا كان روبرت بويل (١٦٢٧ — ١٦٩١) وجاليليو (١٥٦٤ — ١٦٤٢) ونيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧) .

لقد كان محمد إقبال (أول من نادى بفصل المسلمين عن الهندوكيين فى دولة مستقلة — فكانت الباكستان) يقول : صدقونى أن أوربا اليوم أكبر عائق يعوق التقدم الإخلاقى للإنسان ، ولكن هذه الصيحة لم تمنع إقبال من أن ينهل من معين العلوم الغربية ويغترف من ينابيع التقدم الحديث ، وعلينا نحن الآن نسيء فهم مشكلات هذه الصيحة وأن نقبل على العلم الذى أصبح الغربيون فى العصر الحديث سادته حتى نساير موكب البشرية فى تقدمها المفضل .

وقد قامت حركات الإصلاح السالفة الذكر على إطلاق الحرية للعقل فى إطار كتاب الله وسنة رسوله ، وتبع المحدثون من قادتها ، ابن تيمية ، الذى لم يمنعه انتمائه إلى الحنابلة من محاربة التقليد والدعوة إلى الاجتهاد بالرأى إبتغاء التفقه فى الدين ، وسائره فى هذا حتى أشد رواد الإصلاح ترمنا — وهو مؤسس الوهابية — فهاجم التقليد وحارب الحمود وطالب بفتح باب الاجتهاد ، وجاهر الأفغانى بأن كتاب الله ليس فيه نص يوجب إغلاقه ولا بين الأئمة من حرمة على اتباعه ، وصرح بأن فحول الأئمة قد اجتهدوا فأحسنوا ولكن من الخطأ الاعتقاد بأنهم أحاطوا بكل أسرارهم ، وجرى فى هذا التيار الكواكبي الذى يبدو لنا من خلال فتوحاته العقلية التى أسلفنا ذكرها أعرق رواد الإصلاح تفكيراً وأحدهم ذكاء وأقوام ملاحظة .

وبلغت التزعة العقلية أوجها عند محمد عبده في دعوته الحرية فجعل العقل معيارا في الشئون الدينية ، وهو يسرد ما عده أصولا يبنى عليها الإسلام ، فيقول بالنظر العقلي وسيلة إلى تحصيل الإيمان الصحيح وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض . . . وفي ضوء هذه الدعوة بجاهر بأن الإسلام لا يعوق التقدم ولا يتنافى مع العلم ولا يتعارض مع المدنية . . . وكانت فتاواه التي ذكرنا نماذج منها شواهد على رد المعايير إلى منطق العقل .

وفي ظل هذه الدعوة ناهض المحدثون من رواد الإصلاح الديني استبداد الحكام ، ودعوا إلى مشورة أهل الحل والعقد تمشيا مع تعاليم الإسلام ، وتصدى لمحاربة النفوذ التركي ومقاومة فسادة مؤسسا الوهابية والسنوسية والكواكبي ورشيد رضا الذي زاد فأبلى في مقاومة الصهيونية — التي بدت طلائعها في عصره — أحسن بلاء ، وأعلن جمال الدين الأفغاني الجهاد المقدس على الاستعمار الأوربي — ولا سيما الإنجليزى — وكان قد اكتسح بعض البلاد الإسلامية في عصره .

وتحت راية التزعة العقلية سبق هؤلاء الرواد روح العصر الذي عاشوا فيه وحسبنا من دلالات هذه الظاهرة أن نشير إلى دعوتهم للاشتراكية ومطالبتهم بتحرير المرأة وإلزامهم بالتزام التسامح والتودد مع غير المسلمين من الناس . . . ونحو هذا مما يسوغ وصفهم بالمحدثين .

فأما الاشتراكية فقد كانوا على إتفاق في أن الإسلام قد انضم على نظام اقتصادى اجتماعى يكفل توزيع الثروة بالعدل ويمنع استبداد الغنى بالفقر أو استغلال القوى للضعيف ، من ذلك أن جمال الدين الأفغاني أخذ يوازن بين اشتراكية الإسلام وإشتراكية (شيوعية) الغرب ، ويقول أن الثانية قد أدى إليها جور الحكام وحسد العمال لأرباب الأعمال وغايتها — فيما يقول في الرد على الدهريين — « رفع الإمتيازات الإنسانية كافة وإباحة الكل لكل وإشراك الكل في الكل » ، والدين والملك عقبتان تعوقان شريعة الطبيعة ولهذا وجب أن يباد الملوك ورؤساء الأديان وكبار الملاك أما اشتراكية الإسلام فتنبع من الدين ، ويدفع إليها حب الخير .

ويعمى في ذلك تلميذه محمد عبده فيعزو فقر المسلمين إلى « فقدان روح التربية الشرعية التي تجعل إحساس الإنسان بمنافع بلاده كإحساسه بمنافع نفسه ، وشعوره بإضرار وطنه كشعوره بإضرار ذاته أن لم نقل تجعل الإحساس الأول أقوى من الثاني وتزيد في إحساس الإنسان بمنافعه ومضاره » ويوجب على الأغنياء أن يشاركوا في تعليم الفقراء وإلا تعرضت أموالهم وأنفسهم لتهديد الأجنبي عنهم (المستعمر) قبل تهديد الفقراء من مواطنهم حتى ينتهى التعليم إلى أن « يوجد من أبناء البلاد من يضارع غيرها من الأمم فتكون عند ذلك منهم في رتبة المساواة » ولا يتحقق هذا مع ما نرى من قصور التعليم الدينى أو إهماله أو إساءة ممارسته . . . ويندد الإمام بالسفاهة والإسراف ويمتدح الاعتدال والإقتصاد ويوصى بتوزيع الثروة على أكثرية المواطنين لأن الثروة إذا انحصرت « في دائرة مخصوصة عند اشخاص قليلين ، لوازمهم ليست بالكثيرة ، تكسد أسواق الصناعة والتجارة لقلّة الراغبين في الصنائع والبضائع وتقل الرغبة في الأعمال الزراعية إذ يكون الجميع كأفراد لا يهتمون اهتمام الملوك ، وأن أغنى البلاد وأسعدّها هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهلها ويزداد الضرر إذا وقعت الأملاك والمبيعات في أيدي الغرباء الأجانب » كما جاء في الجزء الثاني من تاريخ الإمام.

أما الكواكبي فقد كان أبا الاشتراكية ورائدها الحقيقي في المجتمع الإسلامى فهو لا يقنع بما سبقه إليه غيره من أن الزكاة من أركان الإسلام وأن ذكرها في القرآن قد ورد مرارا مقرونا بالصلاة وأن المسلمين إذا أدوا العشر من غلات أراضيهم و ٢,٥٪ من نفودهم و ٤٠٪ من حيواناتهم، لم يبق على وجه الأرض مسلم فقير ، لم يقنع الكواكبي بمثل هذا الذى يقوله شكيب ارسلان ومن ذهب مذهبه وإنما جاهر الكواكبي بأن الإفراط في التفاوت في الثروة بين أبناء المجتمع الواحد يمكن أقلية ضئيلة من أصحاب النفوذ من حيازة أكثر الثروة العامة واستغلاله في ضروب من العسف والظلم والاستبداد ، ولا يجد الكواكبي لهذا الإفراط في التفاوت في الثروة مسوغا حتى من العمل البارع والصناعة النافعة ، وهذا الإفراط في التفاوت في الغنى مفسدة للأخلاق ومدعاة للاستبداد ومثار للحسد بين المواطنين بعضهم والبعض

الآخر . . . بل يزيد الكواكبي فيتقدم موكب الداعين إلى تحديد الملكية الزراعية وتأمين المرافق ونحو ذلك مما كان غريبا كل الغرابة في المجتمع الإسلامي في عصره .

واليوم تشيع الاشتراكية الإسلامية في بعض الدول العربية كالجمهورية العربية المتحدة والجمهوريات العراقية والسورية والجزائرية ، وفي مصادرنا نماذج من سيل المؤلفات التي وضعت في هذا الصدد حديثا .

أما عن الدعوة إلى تحرير المرأة وتثقيفها فقد جاءت في عصر يتسم بالتخلف والتعصب والجهل ، ولهذا كانت الدعوة طفرة بالقياس إلى عصر المصلحين ، وتخلقا بالقياس إلى تصورنا اليوم .

فالكواكبي يوصي بتعليم المرأة وتصحيح وظيفتها في المجتمع وإن كان يسيء الظن بتأثير التمدن في تربية النساء ، ويجاهر في « أم القرى » بأن من أسباب الفساد الذي أصاب المسلمين وقيام الحكم الاستبدادي بينهم عدم العناية بتعليم المرأة وتهذيبها ، ويشير إلى ما كان عليه نساء الساف الصالح من علم وتفقه ، ويرى في ذلك حجة على من « يزعمون أن جهل النساء أحفظ لعفتن ، فضلا عن أنه لا يقوم لهم برهان على ما يتوهمون ، حتى يصح الحكم بأن العلم يدعو للفجور ، وأن الجهل يدعو للعفة ، نعم ربما كانت العالة أقدر على الفجور من الجاهلة ، ولكن الجاهلة أجسر عليه من العالة ، ثم إن ضرر جهل النساء وسوء تأثيره في أخلاق البنين والبنات أمر واضح غني عن البيان . . . وربما كان أكبر مسبب لانحلال أخلاق الأمراء من المسلمين ، أتاها من جهة الأمهات والزوجات السافلات . . . الخ ويجاهر جمال الدين الأفغاني بأن التكوين العقلي في المرأة والرجل واحد ، إذ ليس للرجل رأس وللمرأة نصف رأس ، ومرد التفاوت بينهما إلى التربية التي كفلت للرجل الحرية والمرأة الاستعباد بل يزيد الأفغاني فيصرح بأن مهمة المرأة أجل من مهمة الرجل ، وأن كان يرى أن لكل منهما وظيفته ، وأن المجتمع لا يقوم بغير تعاون كل منهما مع الآخر في تأدية وظيفته ، وهو يبيح للمرأة أن تشارك الرجل في أعماله إذا فقدت

عائلها أو اضطرتها ظروفها لذلك مع ضرورة التمسك بالأخلاق الحميدة ويقول « وعندي ألا مانع من السفور إذا لم يتخذ مطية للفجور » .

أما محمد عبده فيصرح بأن الإسلام يؤيد مساواة المرأة للرجل في الحقوق وأن من أساء إليها أو أهمل شأنها فقد دل بذلك على جهله بشريعة الله ، بل بجاهر بضرورة تعديل الشريعة الإسلامية تعديلا ملائما لروح العصر حتى يتسنى تعليم المرأة لكي تنهض بمهمتها في تربية المواطن الصالح ، ويقول في رده على « هانوتو » — « إن النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن بستر لا ندرى متى يرفع » ويدلل في خطبة له في الجمعية الخيرية الإسلامية على أن القرآن قد أشرك الرجل والمرأة في التكاليف الدينية والدنيوية حين قال « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » فترك البنات يفترسهن الجهل وتستهوين الغباوة من الحرم العظيم فيما يقول الإمام . وكان من دلالات جرأته في هذا الصدد أن قاوم تعدد الزوجات ، وعدد المفاسد التي تنشأ عنه مؤكدا أن تربية الأمة مستحيلة مع فشو هذا الداء وفصل في بيان ذلك في تفسيره للآيات المتصلة بهذا الموضوع ، ومن فرط تحرره عزا إليه بعض الباحثين من المعاصرين دعوة قاسم أمين إلى تحرير المرأة ، وردوا إلى الإمام عناصر دعوته كما بدت في كتابيه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » اعتقادا منهم بأن الشيخ قد أشفق من إعلان هذه الدعوة سافرا ، اتقاء ثورة المعسكرات الدينية المحافظة .

ويقول المستشرق الإنجليزى « جب » إن حركة الإصلاح الاجتماعى قد تبلورت أول الأمر في مصر وحدها وأنها دارت حول تحرير المرأة ، وقد أشار المستشرق « ج . كامبفماير » في حديثه عن مصر إلى تقدم التعليم النسائى بها ، وما من شك في أن الفضل في حركة التحرر كان مرجعه إلى رواد الإصلاح الدينى .

أما عن التسامح الدينى في عصر يسوده التعصب والجهل فقد حرص أئمة الإصلاح على بث المحبة والدعوة إلى التعاون بين أهل الديانات المختلفة في المجتمع الإسلامى ، ونهبوا إلى أن الإسلام قد تبنى الدعوة إلى التسامح

والتودد إلى أهل الديانات الأخرى فكان الكواكبي برغم تحمسه للدعوة إلى الجامعة الإسلامية — على طريقة شيوخ عصره — يقول « أن أصل الجامعة الإسلامية لا يستلزم الوحشة بين المسلمين وغيرهم ، بل يستلزم الألفة . . . وأن العرب أينما حلوا في البلاد جذبوا إليهم أهلها بحسن القدوة والمثال لدينهم ولغتهم . . . » .

وكان الأفغانى ينشر آراءه الدينية في صحيفة مصر التى يحررها الكاتب السورى المسيحى الكاثوليكي من الأرمن العثمانيين أديب إسحاق لسان الدعوة السياسية في عصره ، وكانت العروة الوثقى التى أنشأها الأفغانى مع محمد عبده وهى فى حرب مع الاستعمار الأوروبى — تحرص على أن تعبىء جهود الأمم الإسلامية لمكافحة وتضم صفوف أبنائها من المسلمين وغير المسلمين للدفاع عن حريتهم ، وقد أنشأ الأفغانى فى مصر محفلا ماسونيا يلتقى فيه أتباع الديانات المختلفة عند قضية الحرية .

وجاهر محمد عبده فى « الإسلام والنصرانية » بأن الأصل السابع من أصول الإسلام الثمانية مودة المخالفين فى العقيدة لأن الدين معاملة بين العبد وربّه وإذا كان « رينان » و « هانوتو » قد قابلا بين الإسلام والمسيحية لإثبات التقابل بين غالب ومغلوب فقد توخى الإمام أن يدافع فى رده عن الإسلام دون أن يقدح فى المسيحية ، وانتهى من رده إلى تنزيه الديانتين وإثبات أن من يدين باحدهما على حقيقتها لا يحمل لمن يدين بالأخرى عداًء . . . وجرى على هذا فى تفسير آيات الكتاب حتى كان بعض فضلاء المسيحيين يتسابقون إلى الاستماع لدروسه فى مساجد بيروت فى منقاه ، بل صرح القس الإنجليزى « إسحاق تايلور » بأن تفسير الإمام محمد له الطريق لإثبات الوحدة بين الديانتين ، فى وسط يلتقى فيه المؤمن بالقرآن والمؤمن بالإنجيل . وكان من شواهد هذه المشاعر التى آثارها الإمام فى عصر يسوده التعصب الدينى أن عبر العلامة يعقوب صروف عن شعور المسيحيين المستنيرين عند ممات الشيخ حين قال لمن حوله من تلامذة الإمام ساعة دفنه : « إني أسمعكم تقولون فقيده

الإسلام والمسلمين ولا تزيدون ، أنه فقيد الفكر والعلم حيث كان ، إنه فقيدنا جميعا .

وسرت هذه الروح بعده حتى إذا اشتعلت في مصر ثورة ١٩١٩ بقيادة صحبه وتلامذته — وفي مقدمتهم سعد زغلول — اتحد الصليب والهلال وخطب شيوخ الأزهر في الكنائس واعتلى القس منابر الأزهر وأججوا الثورة في وجه الاستعمار الإنجليزي نارا حامية .

هذه لمحة خاطفة إلى بعض الاتجاهات العامة التي جمعت بين جمهرة المحدثين من رواد الإصلاح الديني ، وما من شك في أن حركات الإصلاح السالفة الذكر قد خلفت آثارها الملحوظة في حياتنا الراهنة في مختلف ميادينها الفكرية والاجتماعية والسياسية ، تشهد بهذا حركة التأليف في الفكر الديني في شتى ميادينه ومحاولة رد أصوله إلى الإسلام ، فالمشتغلون بالفلسفة الإسلامية يتابعون تلميذ الإمام الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرزاق في إثبات أن الفلسفة الإسلامية لم تكن مجرد نقل وتأويل للفلسفة اليونانية وإنما هي فكر إسلامي نبت ونما وعاش في ظل الإسلام ، وأن تأثير خلال نموه بعوامل دخيلة — يونانية وهندية وفارسية . وعلى هذا النهج تجرى مؤلفات جمهرة المعاصرين في أصول الفقه والكلام والتصوف وسائر فروع الفكر الديني .

ومن آثار رواد الإصلاح حرص المؤلفين في كثير من الأمم الإسلامية على إثبات أن الإسلام يساير العصر الحديث ويتمشى مع مقتضيات المدنية الحاضرة ولا يعوق التقدم في أي صورة من صورته ، وكان لحركات الإصلاح السالفة الذكر أثرها الملحوظ في مناهج البحث في أحياء الشخصيات الإسلامية — وفي مقدمتها حياة الرسول — وفيما ظهر من مؤلفات في هذا الصدد — فردية أو في سلاسل أعلام الإسلام وأعلام العرب ونوابغ العرب وغيرها — في هذا شاهد عدل على ما نقول وفي مصادرنا شواهد ناطقة .

وما من شك عندى في أن لحركات الإصلاح السالفة أثرها في مجتمعنا المعاصر في ثورته من أجل التحرر وتمرده على الاستبداد ومحاربته للاستعمار

ومناهضته للفساد الذى يقع تحت ستار الدين ، وإن كانت حركات التحرر فى عصرنا الحاضر لا تلتمس كل مسوغاتها فى الدين . وتحت راية الإسلام الذى طهره فى العصر الحديث رواد الإصلاح الدينى ، تصدى رجال الدين لمقاومة الإباحة ومناهضة التطرف فى التحرر وخاضوا المعركة مع المحددين ممن تأثروا بشيوع المدنية الغربية بين خريجي المدارس الأجنبية والعائدين من البعثات فى العالم الغربى أو فتنهم حركة التقدم الكمالية فى تركيا أو نفروا من الأديان وعزفوا عن تعاليمها على النجوى الذى عرفناه عن النزاع بين القديم والحديد فى حديثنا عن سقوط الخلافة : صداه ومدى تأثيره فى العالم العربى .

* * *

وبعد فإن أرض العروبة مهد النبوات ومهبط الرسالات ومشرق الحضارات ، فليس غريبا أن يظهر على أرضها عمالقة الإصلاح من رجال الدين الإسلامى ، فيتصدون لمحاربة الفساد ، ومقاومة الاستبداد والاستغلال ، ومناهضة الاستعمار ، ويمكنون لدعوة البعث ورسالة التحرير .

واليوم يقف العالم العربى عند مفترق الطرق ، فقد أوشكت رقعته أن تتحرر من سيطرة الأجنبي وعملائه ، وأصبح الخطر الذى يهدده أن يعيش بغير إيمان فيفقد روحه ، أو ينصرف عن «العلم» فيتخلف عن ركب الحياة ، وإذا اجتمع للعالم العربى الإيمان والعلم ابتعد عن مواطن الخطر وسائر ركب الحضارة وحقق لنفسه ولل البشرية كل تقدم ورقى .

المراجع والمصادر

(١) مصادر عامة (١) للمستشرقين

Berques, J.

*Les Arabes d'Hier a Demain ; English trans. by J. Stewart :
The Arabs ; their History and Future, Paris, 1960.*

Frank, D.S.

Islam in the Modern World, Washington, 1951.

نقله الأستاذ اسحق موسى الحسيني إلى العربية تحت عنوان : الإسلام في نظر الغرب بيروت ،
١٩٥٣

Gibb, H.R.

Modern Trends in Islam, Chicago, 1950.

نقله الأستاذ كامل سليمان إلى العربية تحت عنوان : الاتجاهات الحديثة في الإسلام ، بيروت ،
١٩٢٤

Gibb, H.R. (editor)

Whither Islam, London, 1932.

مجموعة بحوث للفيث من المستشرقين ، وقد نقله محمد عبد الهادي أبورية إلى العربية تحت عنوان
وجهة الإسلام ، القاهرة ، ١٩٣٤

Hourani, Albert

Arabic Thought in the Liberal Age ; 1798-1939, London, 1962.

Laoust, H.

Le Califat dans la Doctrine de Rashid Reda, Beirut 1938.

Massignon, L.

Situation de L'Islam, Paris, 1939.

L'Islam et l'Occident.

Morgan, K.W. (editor)

Islam — The Straight Path, New York, 1958.

مجموعة بحوث لأحد عشر عالماً من مختلف الأقطار الإسلامية — نقله الأستاذ محمود عبد الله
يعقوب إلى العربية تحت عنوان : الإسلام . . الصراط المستقيم ، بغداد ، ١٩٦٢

Smith, W.C.

Islam in the Modern History, Princeton, 1951.

وقد ترجم الفصل الثاني منه في كتاب دراسات إسلامية المذكور بعد .

Stoddard, Lothrop

The New World of Islam.

نقله الأستاذ عجاج نويهض إلى العربية في أربعة أجزاء ، تحت عنوان : حاضر العالم الإسلامى ،
القاهرة ، ١٣٥٢ هـ ، وبه تعليقات وفصول مسهبة للأمير شكيب أرسلان

Toynbee, Arnold

Civilization in the West.

فيه فصل عن أثر الحضارة في مصر

Young, T. Cuyler (Editor)

Near East ; Culture and Society, Princeton, 1951.

اعشرة باحثين ، وهو خلاصة بحوث أقيمت في المؤتمر الإسلامى المنعقد في برنستون عام
١٩٤٧ - نقله الأستاذ عبد الرحمن أيوب إلى العربية تحت عنوان : الشرق الأدنى .. مجتمعه
وثقافته ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

Islamic Culture in its Relation to the Cotemporary World.

وهو مجموعة البحوث التى قدمت إلى مؤتمر الثقافة الإسلامية المنعقد في برنستون وواشنطن
عام ١٩٥٣ - نقله الأستاذ محمد خلف الله إلى العربية تحت عنوان : الثقافة الإسلامية والحياة
المعاصرة ، القاهرة ، ١٩٥٦ .

دراسات إسلامية - لتسعة من المستشرقين الأمريكيين - نقله إلى العربية لفيث من الأساتذة
بإشراف الدكتور نقولا زياده ، بيروت ، ١٩٦٠ .

(ب) للشرقيين :

د. أحمد أمين

زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، القاهرة ، ١٩٤٨

د. محمد أنيس

الدولة العثمانية والشرق العربى ، ١٥١٤ - ١٩١٤ ، القاهرة ، دون تاريخ

د. محمد البهى :

الفكر الإسلامى وصلته بالاستعمار الغربى ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٩٦٢

د. محمد محمد حمين :

الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، ١٨٨١ - ١٩٤٥ ، في جزأين ، القاهرة

١٩٥٤ - ١٩٥٦

جرجى زيدان :

تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر ، مجلدان ، القاهرة ، ١٩٠٢

عبد المتعال الصعيدي :

المجددون في الإسلام ، من القرن الأول حتى الرابع عشر الهجري ، القاهرة ، دون تاريخ

عباس محمود العقاد :

الإسلام في القرن العشرين ، القاهرة ، ١٩٦٠

Abdul Hakim, Khalifa

Islamic Ideology ; the Fundamental Reliefs and Principles of Islam and their Application to Practical Life, Lahore, 1951.

٢ - عن الوهابية :

حسن بن غنام :

تاريخ نجد ، الرياض ، ١٩٤٩

كارل بروكلمن :

تاريخ الشعوب الإسلامية ، في خمسة أجزاء ، تر . نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي ،

بيروت ، ١٩٤٨ - ١٩٤٩

محمد رشيد رضا :

الوهابيون والحجاز ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ

والكتاب عبارة عن مجموعة مقالات سبق أن نشرت في جريدتي الأهرام والمنار بمصر

أمين الريحاني :

تاريخ نجد الحديث وملحقاته ، بيروت ، ١٩٢٨ .

أحمد عبد الغفار عطا :

محمد بن عبد الوهاب ، طبعة ثانية ، القاهرة ، ١٩٥٦

أحمد علي :

آل سعود ، بيروت ، ١٩٥٧

محمد حامد الفقي :

أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمران في جزيرة العرب وغيرها ، القاهرة

١٣٥٤ هـ

عبد الله علي القصيمي :

الثورة الوهابية ، القاهرة ، ١٩٣٦

حسن سليمان محمود :

تاريخ المملكة العربية السعودية

صلاح الدين المختار :

تاريخ المملكة العربية السعودية في ماضيها وحاضرها ، بيروت ، ١٩٥٧
فريد مصطفى :

آل سعود في التاريخ ، بيروت ، ١٩٣٤

حافظ وهبه :

جزيرة العرب في القرن العشرين ، القاهرة ، ١٩٣٥

Chatelier, A. Le

L'Islam au XIXe Siecle, Paris, 1888.

٣ - عن السنوسية :

السيد محمد بن علي السنوسي : الخطابي :

١ - كتاب المحائل العشر المسمى بنية المقاصد في خلاصة المراصد ، طبعة حفيد المؤلف

السيد محمد ادريس المهدي السنوسي ، القاهرة ، ١٣٥٣ هـ .

٢ - ايقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن ، طبعة حفيد المؤلف السابق ذكره ،

القاهرة ، ١٣٥٧ هـ ر ١٩٣٨ م

٣ - الدرر السنية في أخبار السلالة الأدرسية ، طبعة حفيد المؤلف ، السابق ذكره

القاهرة ، ١٣٤٩ هـ

Chatelier, A. Le

Les Confreries Musulmanes de Hedjaz, Paris, 1887.

Duveyrier, H.

La Confrerie Musulmane de Sidi Mohamed Ben Es-Senousi, Paris, 1884

Pritchard, E.E. Evans

The Senusi of Cyrenaica, Oxford, 1949

Ziadeh, Nicola A.

Sanusiyah, Leiden, 1958.

٤ - عن الكواكبي :

محمد شاهين حمزة :

عبد الرحمن الكواكبي ، القاهرة ، ١٩٥٨

محمد أحمد خلف الله :

الكواكبي ، حياته وآراؤه ، القاهرة ، ١٩٥٦

سامى الدهان :

عبد الرحمن الكواكبي ، القاهرة ، ١٩٥٨

عباس محمود العقاد :

عبد الرحمن الكواكبي القاهرة ١٩٥٨ :

عبد الرحمن الكواكبي .

أم القرى ، طبعه حلب ، ١٩٥٩

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، حلب ، ١٩٢١

نماذج من المؤلفات التي تابعت الكواكبي في رد حقائق العلم إلى القرآن الكريم :
حنفي أحمد حنفي :

— التفسير العلمى للآيات الكونية في القرآن ، القاهرة

— معجزة القرآن في وصف الكائنات ، القاهرة ، ١٩٥٤

الدكتور عبد العزيز (باشا) إسماعيل :

— الإسلام والطب الحديث ، القاهرة

طنطاوى جوهرى :

— القرآن والعلوم العصرية ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٢٣

— جواهر العلوم ، القاهرة ، ١٩٠١

— التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم ، القاهرة ، ١٩٠٦

— الجواهر في تفسير القرآن الكريم ، ٢٦ جزءاً ، بدء طبعه في القاهرة سنة ١٩٢٣

محمود محمد حمزة :

— تفسير القرآن الكريم (٣٠ جزءاً في خمسة مجلدات) ، القاهرة ، ١٩٥٣

عبد الرزاق نوفل :

— الإسلام والعلم الحديث ، القاهرة ، ١٩٥٨

— القرآن والعلم الحديث ، القاهرة ، ١٩٥٩

محمد فريد وجدى :

— المدنية والإسلام ، القاهرة ، ١٩٠١

— تطبيق الديانة الإسلامية على نوااميس المدنية ، القاهرة ، ١٣١٦ هـ .

— الإسلام في عصر العلم (مجلدان) ، القاهرة ، ١٩٣٢

عن جمال الدين الأفغانى :

أ — رسائله :

— إبطال مذهب الدهريين وبيان مقاصدهم وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد

- ال عمران ، تر . محمد عبده ، القاهرة ، ١٣٢٠ هـ وبيروت ، ١٣٠٣ هـ .
- القضاء والقدر ، القاهرة ، ١٩٣٤
- الوحدة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٣٨
- العروة الوثقى ، القاهرة ، ١٩٤٦ والطبعة الثانية ١٩٥٨
- صيحة جمال الدين الأفغانى ، القاهرة ١٩٥٩
- الحكمة الشرعية فى محاكمة القادرية والرفاعية ، نشر بعضه فى مجلة المنار فى القاهرة
- ب — مؤلفات عنه :
- محمود أبورية :
- جمال الدين الأفغانى . . تاريخه ورسائله ، القاهرة ، ١٩٥٩
- محس الأمين :
- جمال الدين الأفغانى ، القاهرة
- د. محمود قاسم :
- جمال الدين الأفغانى . . حياته وفلسفته ، القاهرة ، ١٩٥٦
- قدري قلجى :
- جمال الدين الأفغانى حكيم الشرق ، بيروت ، ١٩٤٧
- محمد سلام مذكور :
- ١ — جمال الدين الأفغانى باعث النهضة الفكرية فى الشرق ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .
- ٢ — الحكيم التأثير جمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، ١٩٦٢
- عبد القادر المغربى :
- ١ — جمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، ١٩٤٢
- ٢ — جمال الدين الأفغانى . . ذكريات وأحاديث ، القاهرة ، دار المعارف ، ضمن سلسلة اقرأ ، ١٩٤٨
- هـ — عن محمد عبده :
- أ — أهم مؤلفاته :
- رسالة التوحيد ، القاهرة ، ١٣٥٧
- مع العلم والمدنية ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٩٢٢
- الإسلام والنصرانية ، القاهرة ، ١٣٧٥
- الإسلام والرد على متعديه ، القاهرة ، ١٩٦٣
- المسلمون والإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٣

- الإسلام دين العلم والمدنية ، القاهرة ، ١٩٦٠
- تفسير القرآن الكريم ، القاهرة ، ١٣٢١ هـ .
- مشكلات القرآن ومشكلات الأحاديث ، القاهرة ، ١٩٥٣
- دروس في القرآن ، القاهرة ، ١٩٢٩
- تفسير جزء عم ، القاهرة ، ١٩٠٤
- مذكرات الإمام محمد عبده ، تحقيق وتعليق طاهر الطناحي ، القاهرة ، ١٩٦١
- فاتحة الكتاب مع أسباب النزول ، القاهرة ، ١٩٦٣
- تفسير سورة الفاتحة ومشكلات القرآن ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .
- الإسلام (رسالة قصيرة في الرد على مسيو هانوتو) . القاهرة ١٣١٨ هـ .
- فلسفة التربية الحقة ، الاسكندرية ، ١٩١٤
- الفتاوى المهمة في التشريعية الإسلامية (رسالة قصيرة) ، القاهرة ، ١٣٣١ هـ .
- لأئحة الإصلاح (رسالة قصيرة) ، بيروت ، ١٣٠٤ هـ .
- تفسير سورة العصر ، القاهرة ، ١٣٤٥ هـ .

ب - مؤلفات عنه :

ش . آدمز :

- الإسلام والتجديد في مصر ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ، ١٩٣٥
- وهو ترجمة لكتاب

Ch. C. Adams' *Islam and Modernism in Egypt*.

أحمد أمين :

- محمد عبده ، القاهرة ، ١٩٦٠

د. عثمان أمين :

- رائد الفكر المصري محمد عبده ، القاهرة ، ١٩٥٥

عبد المنعم حمادة :

- محمد عبده ، القاهرة ، ١٩٤٥

سليمان دنيا :

- الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، القاهرة ، ١٩٥٧

محمد رشيد رضا :

- تاريخ الأستاذ الإمام (ثلاثة أجزاء) القاهرة ، ١٩٠٨ - ١٩٣١

مصطفى عبد الرازق :

— محمد عبده ، القاهرة ، ١٩٤٦

عباس محمود العقاد :

— محمد عبده ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

لؤي قلمجي :

— محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام ، بيروت ، ١٩٤٨

Kerr, Malcolm, H.

Islamic Reform ; The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida, University of California Press, 1966.

عن محمد رشيد رضا :

١ - من مؤلفاته :

— مجلدات المنار ، القاهرة ، جزء ١ - ١٣١٥ هـ - ١٨٩٨ م .

إلى جزء ٢ من المجلد ٣٥ عام ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م .

— الوحي المحمدي ، القاهرة ، ١٣٥٧ هـ

— المنار والأزهر ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ

— عقيدة الصليب ، القاهرة ، ١٣٣١ هـ

— يسر الإسلام في أصول التشريع العام ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٩٥٦

— تفسير سورة يوسف ، القاهرة ، ١٩٢٦

— تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن ، القاهرة ، ١٣٥٣ هـ

— تفسير القرآن الكريم ، القاهرة ، ١٣٤٦ هـ

— الخلافة والإمامة العظمى ، القاهرة ، ١٣٤١ هـ

— الوحدة السياسية والأخوة الدينية ، القاهرة ، ١٩٤٦

ب - رسائل قصيرة له :

— إيضاح مسألة معينة ، القاهرة ، ١٣٥١ هـ .

— ترجمة القرآن وما فيها من المفسد ومنافاة الإسلام ، القاهرة ، ١٩٢٩

— خلاصة السيرة المحمدية وحقيقة الدعوة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٦

— خلاصة لمسألة زيد وزينب أو رد شبهة ، القاهرة ، ١٣١٩ هـ .

— ذكرى المولد النبوي

— السنة والشيع والرافضة ، القاهرة ، ١٣٤٨ هـ .

— شباب النصارى وحجج الإسلام ، القاهرة ، ١٣٢٢ هـ .

— فتاوى مشايخ الإسلام الرسيين بالاستانة ، القاهرة

— فتويان من فتاوى المنار الإصلاحية ، القاهرة ، ١٣٤٠ هـ .

— المسلمون والقبط والمؤتمر المصرى ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ .

ج - مؤلفات عنه :

الأمير شكيب ارسلان :

— السيد رشيد رضا أو أخاه أربعين عاماً ، دمشق ، ١٩٣٧

د. ابراهيم أحمد العدوى :

— رشيد رضا ، الإمام والمجاهد ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

عن الأزهر :

الجامع الأزهر :

— الأزهر فى اثنى عشر عاماً ، أصدره الجامع الأزهر ، القاهرة ، ١٩٦٤

محمد عبد المنعم خفاجى :

— الأزهر فى ألف عام ، ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، ١٣٧٤ هـ .

عبد المتعال الصعيدى :

— تاريخ الإصلاح فى الأزهر ، القاهرة ، ١٩٤٣

محمد عبد الله عنان :

— تاريخ الجامع الأزهر من العهد الفاطمى حتى العصر الحاضر ، القاهرة ، ١٩٤٢

عبد الله غنيمه :

— تاريخ الجامعات الإسلامية ، تطوان ، ١٩٥٣

محمد كامل الفقى :

— الأزهر وأثره فى النهضة الأدبية الحديثة ، ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، ١٩٥٦

وزارة الأوقاف ، دائرة شئون الأزهر :

— الأزهر .. تاريخه وتطوره ، أصدرته وزارة الأوقاف ، القاهرة ، ١٩٦٤

د. عبد الحميد يونس وزميله :

— الأزهر ، القاهرة ، ١٩٦٤

رسائل قصيرة عن الأزهر :

د. محمد البهى :

— الأزهر والفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٥٥

ضفى یرم :

— رسالة الأزهر (بحث قدم للمؤتمر الثالث عشر للغات الشرقية) القاهرة ، ١٣٢١ هـ .

أحمد خاكى :

— رسالة الأزهر فى القرن العشرين ، القاهرة ، ١٩٣٦

محب الدين الخطيب :

— الأزهر . . ماضيه وحاضره ، القاهرة ، ١٣٤٥ هـ .

أمين الحولى :

— رسالة الأزهر فى القرن العشرين ، القاهرة ، ١٩٣٦

محمد عرفة :

— رسالة الأزهر فى القرن العشرين ، القاهرة ، ١٣٦٢ هـ .

مؤلفات عن موقف العالم العربى من سقوط الخلافة الاسلامية

محمد رشيد رضا :

— الخلافة أو الإمامة المظلى ، القاهرة ، ١٩٢٣

عبد الغنى سنى (مترجم) :

— الخلافة وسلطة الأمة ، القاهرة ، ١٩٣٢

مصطفى صبرى :

— التكبر على منكرى النعمة من الدين أو الخلافة والأمة ، القاهرة ، ١٩٢٤

على عبد الرازق :

— الإسلام وأصول الحكم ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٩٢٥

نماذج من النزاع بين القديم والجديد فى القرن العشرين :

د. طه حسين :

— مستقبل الثقافة فى مصر ، القاهرة ، ١٩٤٤

محمد أنخضر حسين :

— نقض كتاب الشعر الجاهلى ، القاهرة ، ١٣٤٥ هـ .

مصطفى صادق الرافعى :

— المعركة بين القديم والجديد ، القاهرة ، ١٩٥٣

محمد رشيد رضا :

— مجلدات مجلة المنار وكتبه المذكورة من قبل

مصطفى صبرى :

— موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المارسلين ، فى أربعة مجلدات ضخمة ،
القاهرة ، ١٩٥٠

— مسألة ترجمة القرآن ، القاهرة ، ١٩٣١

— موقف البشر تحت سلطان القدر ، القاهرة ، ١٩٣٢

— قول فى المرأة ، القاهرة ، ١٩٣٤

— القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون ، القاهرة ، ١٩٤٢

محمد أحمد عرفة :

— نقض مطاعن عن القرآن الكريم ، القاهرة ، ١٣٥١ هـ .

محمد أحمد الغمراوى :

— النقد التحليلى لكتاب فى الأدب الجاهلى ، القاهرة ، ١٩٢٩

مصطفى لطفى المنفلوطى :

— النظرات ، فى ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، ١٩٤٠

سلامة موسى :

— اليوم والغد ، القاهرة ، ١٩٢٧

محمد فريد وجدى :

— نقد كتاب الشعر الجاهلى ، القاهرة ، ١٩٢٦

نماذج من مؤلفات المفكرين العلمانيين فى الميادين الدينية

قاسم أمين :

— تحرير المرأة ، القاهرة ، ١٨٩٩

— المرأة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٠٠

— حقوق النساء فى الإسلام (٦٤ ص)

د. طه حسين :

— على هامش السيرة ، فى ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، ١٩٣٥ - ١٩٤٣

— الوعد الحق ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٩

— الفتنة الكبرى ، فى جزأين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٧ - ١٩٥٩

وقد صدر الجزء الأول بعنوان : (عثمان) والثانى بعنوان : (علي وبنوه) ،

— أبو بكر ، دار المعارف ، القاهرة ،

— عمر ، دار المعارف ، القاهرة ،

د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) :

- أم النبي ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- بطلة كربلاء زينب الزهراء ، القاهرة ، ١٩٥٦
- بنات النبي ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٥٩
- سكينه بنت الحسين ، القاهرة ، دون تاريخ

عباس محمود العقاد :

- التفكير فريضة اسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٧
- ما يقال عن الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٣
- الفلسفة القرآنية ، القاهرة ، ١٩٤٧
- الإسلام والاستعمار ، القاهرة ، ١٩٥٧
- الله ، القاهرة ، ١٩٤٧
- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، القاهرة ، ١٩٥٧
- الديمقراطية في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٥٢
- عبقرية محمد ، القاهرة ، ١٩٤٢
- عبقرية الصديق ، القاهرة ، ١٩٤٣
- عبقرية الإمام علي ابن أبي طالب ، القاهرة ، ١٩٤٣
- عبقرية خالد بن الوليد ، القاهرة ، دون تاريخ
- عبقرى الإصلاح والتعليم محمد عبده
- أبو الشهداء الحسين بن علي
- داعي السماء بلال بن رباح (مؤذن الرسول) ، القاهرة ، ١٩٤٥
- ذو النورين عثمان بن عفان ، القاهرة ، دون تاريخ
- الصديقة بنت الصديق ، القاهرة ، ١٩٤٣
- عمرو بن العاص ، القاهرة ، دون تاريخ ، مطبعة عيسى البابي الحلبي
- فاطمة الزهراء والفاطميون
- مطلع النور أو طوابع البعثة المحمدية
- مهاوية بن أبي سفيان ، دار الهلال ، القاهرة ، دون تاريخ
- أبو الأنبياء الخليل ابراهيم

محمد حسين هيكل :

- حياة محمد ، القاهرة ، ١٩٣٥
- الصديق أبوبكر ، القاهرة ، ١٩٤٢

— الفاروق عمر ، القاهرة ، ١٣٦٤ هـ .

— عثمان بن عفان ، القاهرة ، ١٩٦٤

نماذج من التفكير الاشتراكي الاسلامي

ابراهيم زكي السباعي :

— أم الاشتراكية خديجة بنت خويلد ، القاهرة ، ١٩٦٥

محمد السعيد :

— الاشتراكية الإسلامية (بالعربية والفرنسية)

أحمد الشرباصي (وآخرون) :

— الإسلام دين الاشتراكية ، القاهرة ، ١٩٦١

— الدين والميثاق ، القاهرة ، ١٩٦٥

صلاح نجيم (وعبد) :

— في الاشتراكية العربية

كتاب المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ، ويتضمن عدة بحوث تدور حول

الاشتراكية في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٤

نماذج من رد اصول الفكر العربي الى الاسلام :

د. محمد أبو الوفا التفتازاني :

— عطاء الله السكندري ، القاهرة ، ١٩٥٨

د. محمد عبد الهادي أبوريده :

— ابراهيم النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ، ١٩٤٦

مصطفى عبد الرازق :

— تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٥٩

د. أبوالمعاليف عفيفي :

— التصوف .. الثورة الروحية في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٣

د. ابراهيم بيومي مذكور :

— في الفلسفة الإسلامية .. منهج وتطبيق ، القاهرة ، ١٩٤٧

د. علي سامي النشار :

— مباحث البحث عند مفكرى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٤٧

نماذج من أحياء الشخصيات الإسلامية :

— المؤلفات التي وضعت أو ترجمت عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كثيرة جداً
(أ) (ومن سلسلة أعلام الإسلام التي نشرتها دار أحياء الكتب العربية بالقاهرة) :

توفيق البكرى :

— مهدى الله

د. توفيق الطويل :

— الشمراني أمام التصوف في عصره

مصطفى عبد الرازق :

— الإمام الشافعي ، القاهرة ، دون تاريخ

عباس محمود العقاد :

— عمرو بن العاص ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، دون تاريخ

عبد العزيز المراغي :

— ابن تيمية ، دار أحياء الكتب العربية ، القاهرة ، دون تاريخ

(ب) (ومن سلسلة أعلام العرب التي تصدرها كل شهر المؤسسة المصرية العامة للتأليف
والترجمة والطباعة والنشر في القاهرة) :

د. زكريا إبراهيم :

— أبوحيان التوحيدي

أنور الجندى :

— عبد العزيز جادويش

د. محمد مصطفى حلمي :

— ابن الفارض ، القاهرة ، ١٩٦٣

محمد عجاج الخطيب :

— أبوهريرة ، القاهرة ، ١٩٦٢

أمين الخولي :

— مالك بن أنس ، القاهرة ، ١٩٥١

جمال الدين الرمادي :

— عبد العزيز البشري ، القاهرة ، دون تاريخ

أحمد الشرباصي :

— أمير البيان ، شكيب أرسلان ، القاهرة ، ١٩٦٣

د. سعيد عبد الفتاح عاشور :

— السيد أحمد البدوي : شيخ وطريقة - القاهرة ١٩٦٦

د. إبراهيم محمد العدوى :

— رشيد رضا الإمام المجاهد ، القاهرة ، دون تاريخ

د. زكى نجيب محمود :

— جابر بن حيان ، القاهرة

د. فوقية حسين محمود :

— الجوينى أمام الحرمين

د. محمد يوسف موسى :

— ابن تيمية

على عبد الواحد وائى :

— ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٥٧

(ج) ومن سلسلة نوابع الفكر العربى التى تنشرها دار المعارف فى القاهرة :

د. محمد إبراهيم جمعة :

— حسان بن ثابت

إبراهيم الكيلانى :

— أبو حيان التوحيدى ، بيروت ، ١٩٥٧

بسام الكيالى :

— السهروردى ، بيروت ، ١٩٥٥

(د) ولأفراد من المفكرين :

محمد حسين هيكل وعباس محمود العقاد وبنت الشاطئ (ذكرت مؤلفاتهم فيما سبق)

د. عبد الرحمن بدوى :

— أبوزيد البسطامى ، القاهرة ، ١٩٤٩

— رابعة العدوية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، دون تاريخ

محمد أبوزهرة :

— الإمام الصادق . . حياته وعصره وآراؤه الفقهية ، القاهرة ، ١٩٦٣

— ابن تيمية ، حياته وعصره — آراؤه وفقهه ، القاهرة ، ١٩٥٨

— ابن حزم حياته وعصره — آراؤه وفقهه ، القاهرة ، ١٩٥٤

— أبو حنيفة حياته وعصره ، القاهرة ، ١٩٤٦

— ابن حنبل حياته وعصره — القاهرة ، ١٩٤٧

— الشافعى حياته وعصره ، القاهرة ، ١٩٤٨

— مالك ، القاهرة ، ١٩٤٦

٣ – أفلاطون والأكاديمية

لتؤرخ العلم : جورج سارتون

أفلاطون والأكاديمية*

لمؤرخ العلم جورج سارتون

المحيط السياسى - سكوباس وبراكستيلس - حياة أفلاطون -
الأكاديمية - الأكاديمية بعد أفلاطون - تأثيرات شرقية - نظرية المثل -
كتب أفلاطون :- مجمل مؤلفاته - ترتيب مؤلفاته بحسب تاريخ كتابتها -
السياسة - الحياة الكبرى - مشكلة أفلاطون السياسية - القيادة - السياسية
والعلوم والرياضة - لا حق ولا حرية فى الجمهورية - ديانة أفلاطون -
افتقار أفلاطون إلى النزعة الإنسانية - محاوره طيماوس - الحب للأفلاطونى -
طيماوس فى المصرين القديم والوسيط .

المحيط السياسى :

كان بدء القرن الحديد (الرابع قبل الميلاد) مضطرباً ، إذ انتهت الحروب
البلوبونيزية عام ٤٠٤ بتسليم أثينا ، وانتصرت اسبرطة ، ولكنها لم تستطع أن
تحكم بلاد اليونان بغير أن تضع فى كثير من المدن حاميات ، وتستمد العون من
الأوليغاركيات وتستعين « بالمتعاونين » معها من فرق محلية قوية قليلة العدد ،
وكانت أثينا قد ذلت وشق عليها أن تحتل سيادة الاسبرطيين ، لا فى أتيكا
وحدها بل فى كل مكان بها .

وفى غضون ذلك تغيرت الظروف الاقتصادية تغيراً شديداً وعميقاً على
نحو ما تغيرت الظروف السياسية ، فالزراع فى أتيكا أصابها التلف إبان الحروب ،
وكان الفلاحون القلائل هم أول ضحايا هذا الدمار ، وظهرت طبقة جديدة من
كبار ملاك الأرض وأصحاب المصانع والمصارف . ولتقف لحظة عند واحد
من هؤلاء هو : پاسيون Pasion الذى كان عبداً يقوم على خدمة أصحاب
المصارف ، ثم أعتقه هؤلاء جزاء غيرته وإخلاصه ، فأخذ يقوم بأعمال مصرفية

• ترجمنا الفصل من

G. Sarton's History of Science, Ancient Science through the golden age of Greece,
Vol. I., Part III, Copyright 1952, Published by Harvard University Press Cambridge.

لحسابه ، وأنشأ مع هذا مصنعاً لصنع الدروع ، وأصبح أوفر أهل عصره ثراء .
وتقديرًا لخدماته الجليلة لأثينا مُنح شرف المواطن الأثيني .

ولما قضى پاسيون عام ٣٧٠ ، اقترن بأرملته عتيقه فورميون «Phormion»
ونَهَضَ بالإشراف على أعماله ورعاية ابنه أبولودورس « Apollodoros »
وباسيكلِس «Pasicles» ، وقد بدد أولهما شطراً كبيراً من ميراثه . وتوفرت
لدينا بيانات وافية عن پاسيون — تتناول أعماله وتشمل أسرته — زودتنا بها
الدعاوى القضائية التي أقحموا فيها ، وأمدتنا بها الخطب التي خلفها لنا ايزوقراطس
Isocrates وديموستين Demosthenes . وحياة پاسيون تشبه حياة عصامي
ثري وافر الثراء في أيامنا الحاضرة ، وهي حياة تلقى ضوءاً على الرأسالية التي
كانت تنمو وتتضخم في أثينا ، بينما كانت حكومة المدينة وغيرها من بلاد
اليونان تتعرض للفساد وتستهدف للاضمحلال .

وكان من بين الآثار التي تخلفت عن الحروب الطويلة ظهور مجموعة
— كبيرة نسبياً — من الجنود المدربين انصرفوا عن الفنون والصناعات التي تنشأ
في ظل السلام ، ولم يعد في الإمكان ردهم في يسر إلى حياة الأمن الوادعة . وقد
تحول الكثير منهم إلى جنود مرتزقة مستعدة للاشتراك في الحروب التي تثيرها
الشعوب الأخرى ، في مصر وآسيا الصغرى وإيران . وسرى بعدُ فريقاً من
هؤلاء الجنود ترك في وادي الدجلة Tigris واضطر إلى أن يعاني المشقة في
سبيل عودته إلى بلاده تحت قيادة إكسينوفان Xenophon .

وقد نمت كراهية الناس للإسبرطين وامتدت في وقت أقصر من ذلك الذي
نمت فيه كراهيتهم للأثينيين من قبل ، ولم تدم سيادتهم إلا نيفاً وثلاثين عاماً
(من عام ٤٠٤ إلى ٣٧١ ق.م.) وتجمع العداء العام وعبأه الطيبون تحت قيادة
إبيامنداس Epaminondas أبرع معاصريه في تنظيم الجيوش ، ومن أنبل أهل
زمانه ، وهو الذي أنشأ (في عام ٣٧٠) حلف أركاديا Arcadia ليقا تل به
أهل إسبرطة . وقد غزا بلاد المورة Peloponnesos أربع مرات ، ومات
في معركته المظفرة الأخيرة في مانتينيا Mantinea (في أركاديا) عام ٣٦٢ .
وأبت إسبرطة ، برغم هزيمتها ، أن تستسلم لشروط السلام . وتبلى هذا قلاقلاً

كثيرة ، ولكن استقلال اليونان أوشك أن ينهار ، وسقطت المدن اليونانية في قبضة قوة مقدونيا وكانت قد أخذت تنمو وتتضخم .

هذا هو مجمل الحالة مقصوراً على الحقائق الرئيسية ، مع إغفال كثير من الحروب التافهة التي أثرت ، والدسائس السياسية التي حيكت ، والمعاهدات التي عقدت ونقضت ، وأعمال البطولة التي نهض بها شجعان من الناس ، والجرائم التي اقترفها أهل الجشع والخبث والخيانة . إن سدى الحياة السياسية ولحمها في بلاد اليونان كانت معقدة إلى حد أن وصفها وصفاً جلياً واضحاً يتطلب إفاضة يضيق عنها هذا الإجمال ، لأن على الباحث الذي يريد ذلك أن يشرح القلاقل التي وقعت داخل كل مدينة ، وأن يعرض لما طرأ على العلاقات المتبادلة بينها من تغيرات لا حدها . على أن الذي يعيننا هو أن النسيج السياسي كان مفككاً ممزقاً بحيث لا يقبل علاجاً ولا يحتمل إصلاحاً .

ومع هذا فإن الحياة الروحية مضت في طريقها قدماً ، وإن كان في وسع المرء أن يكشف فيها عن أعراض المرض ، إذ ازدهرت الأسرار الخفية الغامضة ولا سيما أسرار اليوسيس *Eleusis* * وكادت الأورفية *Orphism* تصبح الدين القومي في البلاد ، ولقيت الآلهة الدخيلة المحلوقة من مصر وآسيا من الترحيب أكثر مما لقيت في أي عصر آخر ، ومع الجهود التي بذلها إيزوقراطس الأثيني (٤٣٦ — ٣٣٨) لم يتيسر تحقيق الوحدة القومية ، ولم يوحد بين اليونان بعضهم والبعض الآخر إلا تسليمهم بالخرافات .

سكوپاس *Scopas* وبراكستيلس *Praxiteles* :

أعقبت مدرسة هذين المثالين مدرسة النحت القديمة في أتيكا ، وهي التي كان يمثلها فدياس *Pheidias* ، وكانت تتصف بالاتزان والضبط ، وكشفت أعمال سكوپاس وبراكستيلس عن نزعة فردية وحساسية وانفعالية أوضح مما

• مدينة في أتيكا تقع على بعد عشرة أميال من شمال أثينا الغربي ، وأسرارها المشار إليها يراد بها صور سرية من العبادات تتضمن معتقدات وثنية مضمون بها على غير أهلها ، ولعلها تفصل بالحياة الأخرى ، وينسحب هذا على الديانة الأورفية المشار إليها في النص عقب هذا مباشرة .
(المترجم)

بدأ في مدرسة قدياس ، واستمر نشاط سكوياس المنتسب إلى (جزيرة) باروس من عام ٣٩٤ إلى عام ٣٥١ على أقل تقدير (وقد كاد هذا يستغرق عصر أفلاطون كله) . وكان من بين آثاره الأخيرة طنفس ضريح أقيم في هاليكارناسوس Halicarnassos .

أما پراكستيلس المنتسب إلى أثينا فهو من جيل أحدث ، لأنه ولد حول عام ٣٩٠ في الوقت الذي أتم فيه سكوياس زخرفة معبد تيجيا في أركاديا ، وعلى قدر ما تسمح بالحكم عليه آثاره المؤرخة ، نستطيع أن نقول إنه نبغ حوالي منتصف القرن الرابع (من عام ٣٥٦ إلى عام ٣٤٦) وكان فنه بالغ الجمال ، فتمثاله عن أفروديت Aphrodite (في جزيرة كنيديوس Cnidos) ، وهو تصوير مثالي كامل لجسم فراين Phryne ^(١) ، قد أصبح رمزاً للجمال الكامل ، ومع هذا فإن أروع آثاره تبدو في الإله هرمر الذي يعبد في أوليمبيا . وحسبنا أن نشير موجزين إلى هذه الآثار الحليّة ليدرك الإنسان أن خلق الجمال لا يتنافى مع قيام القوضى السياسية .

ولعل في وسعنا الآن أن نقدم أفلاطون في هذا المحيط من الاضطراب والذعر والجمال ، فنحن لا نستطيع أن نفهمه فهماً جيداً إلا إذا رأيناه في وسط هذا المحيط .

حياة أفلاطون :

ولد أفلاطون في أثينا عام ٤٢٨ وأبوه أريستون Ariston وأمه بركتيوني Prictione . من أسرتين أرستقراطيتين . وكان أفلاطون على الدوام عميق الشعور بمحتده النبيل . وقد تلقى من التعليم الراقى ما يستطيع أن يتلقاه ابن أثيني من الأثرياء . ولما بلغ حوالي العشرين من عمره التقى بسقراط وأصبح من تلامذته مدة ثمانية أعوام ، وقد لحأ مع طائفة من تلاميذ سقراط إلى مجاراً لما قتل أستاذهم (عام ٣٩٩) — وتقع مجاراً في منتصف المسافة بين أثينا وكورنثة . وكان أحد هؤلاء التلاميذ أقليدس Euclid الذي أنشأ مدرسة الميغاريين ^(٢) ، ولكن أفلاطون لم يبق في مجاراً طويلاً ، إذ أخذ يتنقل خلال الاثنى عشر عاماً التالية — من عام ٣٩٨ إلى عام ٣٨٦ — على نطاق واسع في بلاد اليونان ومصر

وإيطاليا وصقلية ، وفي عام ٣٨٧ رحب به في سيراكوسه Syracuse الطاغية ديونيسيوس Dionysios (حول ٤٣٠ - ٣٦٧) وكان يدعى أنه أوتي ذوقاً أدبياً ويزعم أنه فيلسوف . وقد أصبح أفلاطون إبان إقامته في سيراكوسه على صداقة ومودة مع ديون Dion من أهل سيراكوسه وأرخيتاس Archytas من أهل تارنتوم (٣) ، وعند عودته وقع أسيراً في قبضة القرصان واتخذوه رقيقاً ، ثم افتدى وأطلق سراحه ؛ ولكنه شرع بعد هذا بقليل - وكان قد بلغ الأربعين من عمره - في مزاوله التعليم في « الأكاديمية » ، بيد أنه تغيب عن الأكاديمية فترتين قصيرتين زار أثناءهما سيراكوسه بين عامي ٣٦٧ و ٣٦١ ؛ ثم أنفق بقية حياته - وهي النصف الثاني منها - في الأكاديمية ؛ وقضى في أثينا عام ٣٤٧ في سن الحادية والثمانين .

الأكاديمية (٣٨٧ ق.م. - ٥٢٩ م.) .

حين أتم أفلاطون سنى تجواله Wanderjahre شعر في نفسه بهاتف يدعوه إلى مزاوله مهنة التعلم ، ولكنه لم ير أن يسير على طريقة سقراط ، بل شعر بافتقاره إلى مدرسة تقام في مكان معين ، ولم يشأ أن يقوم بالتدريس في الشوارع والأسواق (كما فعل سقراط) وأراد - على عكس هذا - أن يباشر التدريس في مكان من عزل بعيد عن الضجيج والصخب ؛ فاختر قطعة من الأرض تقع على نهر كيفيسوس Cephissos وهو على بعد ستة اصطادات Stadia من ديبلون ، وهو باب أثينا الغربي (٤) . وكان يملك الأرض في الأصل البطل أكاديموس Akademos (٥) ومن أجل هذا سميت المدرسة بالأكاديمية . وبسبب هذا الحادث الطارئ - وهو استخدام أفلاطون لأرض أكاديموس - أدخلت كلمة « الأكاديمية » في جميع اللغات الأوروبية تقريباً ، ومصير هذه الكلمة يصلح أن يكون موضوعاً طيباً لدراسة سيانطيقية تتناول مدلولات الألفاظ (٦) .

أحسن أفلاطون اختيار هذا المكان ، إذ كان الناس ينظرون إليه قبل اختياره بزمان طويل على أنه مكان مقدس ، وقد قام هيباركس Hipparchos نصير الآداب - الذي اغتيل عام ٥١٤ ، والابن الأصغر لبيسستراتس

Pisistratos — بإنشاء سور حوله ، وكان مُهدى إلى أثينا ، يضم غابة من أشجار الزيتون يقدم الزيت المستخرج منها للظافرين في الألعاب الباناثينية Panathenaiani وفي أثناء مهرجان الاحتفالات الكبرى التي كانت تنظم من أجل ديونيسوس . ثم جرى بتمثال ديونيسوس اليوثريوس Dionysos Eleutherios في موكب رائع ، وكان المبنى يشمل حديقة وغابة وحلبة للمصارعة . وقام بزخرفته الجندى السياسى الأثينى المعروف كيمون Cimon (ح - ٥١٢ - ٤٤٩) واستخدمه أفلاطون مكاناً لالتقاء تلاميذه التقاء منتظماً ، وامتلك أرضاً تجاوره .

وفي وسعنا أن نتصور أن المبنى في عهده كان يشمل بعض المنشآت ، وهى على سبيل المثال معبد أو متحف (معبد لربات الوحي الفنى) وربما وجدت به قاعات مخصصة للمعلمين والتلاميذ ، وردحات للاجتماعات وإلقاء المحاضرات وتناول الطعام مجتمعين ولو في المناسبات الرسمية وحددا . ومن الممكن — فى ضوء ما نعرفه عن جو أثينا — أن نتصور أن كثيراً من الدروس كان يلقى فى الغابة أو فى رواق يتيسر فيه اتقاء حرارة الشمس مع الاستمتاع بالهواء الطلق .

ولسنا نعرف عن التعليم نفسه أكثر مما نعرف عن المعهد من ناحيته المادية ، إلا ما يمكن أن نستقيه من كتابات أفلاطون وأتباعه وخلفائهم . وفى وسعنا أن نقول إن منهج الحوار السقراطى كان شائع الاستعمال إبان ذلك ، ولا سيما فى بدء عهد الأكاديمية ، وأن المحاضرات كانت فى ذلك الوقت أقل شيوعاً من المناقشات ، وأنها كانت على نمط قريب الشبه بما نسميه بقاعات البحث فى جامعاتنا الحاضرة ، وأن كل شيء كان يجرى عفواً من غير تكلف ، وعلى النحو الذى تهذى إليه الخبرة والتجربة ، وأن موطن الإغراء والجاذبية كان فى شخصية أفلاطون نفسه ، إذ أقبل عليه الطلاب من أقاصى الأطراف وأدانها ، كما كانوا يقبلون من قبل على سقراط وغيره من المعلمين الذين ذاع صيتهم بين الناس . ولكن تلامذة أفلاطون وقدوا لأول مرة إلى مكان محدد ، ولئن كان أفلاطون نفسه مثار إغرائهم ، فإنهم اختلفوا إلى الأكاديمية كما يختلف اليوم الطلاب إلى الجامعة .

ولم تكن الأكاديمية ، كمدرسة ، أمراً بدعاً ؛ بل وجدت مدارس قبل قيامها بقرون عدة ، لا في اليونان وحدها بل في بابل ومصر وكريت . وأينما وجدت حكومة مست الحاجة إلى تدريب كتبة يقومون بأداء أعمالها ، وأنى وجدت كنيسة بدت ضرورة تمرين كهنة وخدام ينهضون بخدمةها ، وهنئ وجدت دور أعمال تجارية ومصارف اقتضى الأمر تدريب من يقومون بحساباتها ، إنما جده الأكاديمية في نوع التعليم الذى كانت تزود به روادها . وقد كان أفلاطون يواصل فيها التقاليد التى جرى عليها السوفسطائية واتبعها سقراط ؛ فكان لا يعنيه تعليم القراءة والكتابة وعلم الحساب ، بل كان أقل عناية بتعليم الطرق التى ينهجها رجال الأعمال ، إذ كان هدفه أسمى من هذا بكثير . لقد كان يريد أن يثقف طلابه ، ويزودهم بحب المعرفة والحكمة ليجعل منهم فلاسفة ، بل لعله كان يقصد إلى جعلهم رجال سياسة . إنه لم يقيم بتعليم أية معرفة خاصة ، باستثناء المنطق والرياضيات ، ولكنه كان يقوم بتعليم أصول المعرفة والتربية والأخلاق والسياسة . إن الأكاديمية لم تكن مدرسة أنشأتها الحكومة لتسد حاجاتها الإدارية ، بل كانت مدرسة عليا — مستقلة عن الحكومة — لتدريس الفلسفة والسياسة ، وكانت في العادة غير معادية للحكومة . وفي وسعنا أن نعتبر الأكاديمية أول معهد للتعليم العالى ، وكانت معهداً خاصاً لا يفتح أبوابه لجميع الناس (٧) .

ولم يختلف إليها الطلاب — وهم من مختلف الأعمار — لكى يحصلوا على درجات أو إجازات علمية تعطيهم الحق في وظيفة ، فكانوا لا يجتازون امتحاناً ولا ينالون عن طريقها جاهاً من أى نوع كان ، اللهم إلا ما كانت تنطوى عليه روح الخير عند معلمهم وفي مدرسيهم . كان هذا هو أحسن مظاهر الأكاديمية ، ولم يكن للمعلمين والتلاميذ من غرض يهدفون إليه من وراء دراساتهم ، كانوا يتصفون بالتزاهة التى يمكن أن تتوافر للعلماء ، وكان مثلهم الأعلى هو ذلك المثال الفيثاغورى القديم القائل : « إن التماس المعرفة أعظم ألوان التطهير » . ولكننا سنرى بعد قليل أن أفلاطون لم يبق وفياً مخلصاً لهذا المثال ، وأن إغراء السياسة قد انتهى به إلى أن يخون عهد أستاذه سقراط .

الأكاديمية بعد أفلاطون (٣٤٨ ق.م . - ٥٢٩ م) .

لعلنا نكون أقدر على تقدير معهد أفلاطون إذا نحن صرفنا النظر لحظة عن موضوعنا الرئيسى ، وأخذنا فى تلخيص تاريخ الأكاديمية . عقب موت أفلاطون (عام ٣٤٧ ق.م .) بقليل ، خلفه ابن أخته سپيسيپوس Speusippos الذى أتم تنظيم المدرسة ، وتلاه خلفاؤه اكرينوقراتس Xenocrates من أهل خلقدونية رئيس الأكاديمية أو مديرها من عام ٣٣٩ إلى عام ٣١٥ . ورأسها من أثينا بوليمون Polemon الأثينى من عام ٣١٥ و اقراتيس Grates منذ حوالى عام ٢٧٠ . وبرئاسة اقراتيس انتهت الأكاديمية القديمة . وكانت شهرتها لا ترجع إلى رؤسائها الخمسة المذكورين آنفاً فحسب ، بل إلى التلاميذ أو المدرسين المساعدين من أمثال فيليب من أهل أوبوس Opus ويودكسس Eudoxos من أهل جزيرة كيندوس وهيرقليدس Heraclides من أهل البحر الأسود ، وكرانتور Crantor من سولى (فى قليقية) ، وسنجد مجال القول عن الثلاثة الأول ذا سعة ، وحسبنا الآن أن نصف آخر من ذكرنا فى إيجاز :

درس « كرانتر » على يد اكرينوقراتس وبوليمون ، وكان أول من وضع شروحاتاً لمؤلفات أفلاطون ، ومن أشهر آثاره ما وضعه عن الحزن (Peri tu penthus) وقد فقد ، وإن بقيت منه شذرات فى كتاب شيشرون Cicero : المحاورات التسكلانية Tusculan disputations وكتابه السلوة Consolation ، وهما الكتابان اللذان كتبهما شيشرون من وحى تأثره بفقدان ابنته توليا Tullia ^(٨) .

واصلت الأكاديمية مهمتها بعد اقراتيس وإن اصطبغت بطابع شكى مختلف عن طابعها الأصلى ، وكان هذا وهى تحت رئاسة أركليسائوس Arcelisaos البيتانى Pitane (فى أبوليا Acolis حوالى ٣١٥ - ٢٤١) وهو الذى يعتبر فى بعض الأحيان منشئ الأكاديمية الثانية أو الوسطى . وقد خلفه « كارنيادس » Carneades التورينى (٢١٣ - ١٢٩) وهو الذى قوى الاتجاه الشكى ونماه ، وسمى بمؤسس الأكاديمية الثالثة . وقد أرسله الأثينيون

سفيراً لهم في روما حيث أتى نجاحاً ملحوظاً أثار ذعر الرقيب كاتو Cato (في النصف الأول من القرن الثاني قبل الميلاد) فوجه إليه اتهاماً ودفع مجلس الشيوخ إلى طرده .

وقد نشأت أكاديمية رابعة على يد فيلون Philon من أهل لاريسا وكان يميل إلى المذهب الرواقى . وأخيراً بدأت أكاديمية خامسة على يد أنتيوكس Antiochos العسقلانى وقد مات عام ٦٨ ق . م . . وكان قد حاول أن يوفق بين تعاليم أفلاطون وأرسطو والرواقية . وتسمى الأكاديمية الخامسة عادة « بالأكاديمية الجديدة » .

زار فيلو وأنتيوكس روما ، واستمع شيشرون إلى أولهما عام ٨٨ ق.م. وإلى ثانيهما بعد ذلك بعشر سنين . وبفضل كارنيادس وفيلو وأنتيوكس ، وصلت تعاليم الأكاديمية إلى العالم الرومانى ، وإلى شيشرون (في النصف الأول من القرن الأول) وفارو Varro (في النصف الثاني من القرن الأول) ، وقد كان هذان من الشراح البارزين لهذه التعاليم .

وفى أثناء الحصار الذى ضربه سلا Sulla على أثينا (عام ٨٦ ق.م.) احتاج سلا إلى خشب فقطع أشجار الأكاديمية ، وقيل إن الأكاديمية انتقلت عند ذلك إلى داخل المدينة ، وبقيت هناك حتى النهاية . ولو صح هذا ما اختفى موقعها في المدينة ، لكن أحداً لم يشر إلى هذا الموقع ، ولهذا تبين علينا أن نفترض أن الأكاديمية بقيت حيث كانت ، مع الدمار الذى أحدثه لها جيش سلا ، أما تاريخها بعد ذلك فغامض كل الغموض حتى القرن الخامس حين تهيأت لها شهرة جديدة باعتبارها مركزاً لتعاليم الأفلاطونية الحديثة ، ولا سيما عند « بروقلس » Proclus (في النصف الثاني من القرن الخامس) . أما رؤساؤها السبعة الأولون فقد كانوا : بلوتارك Plutarchos الأثينى أو « بلوتارك الكبير » الذى مات عام ٤٣١ بعد أن أدركته السن العالية ؛ وسريانس Syrianos الإسكندرى (في النصف الأول من القرن الخامس) والمتوفى عام ٤٥٠ ؛ ودومينيوس Domnionos من أهل لاريسا (في النصف الثاني من القرن الخامس) ؛ و بروقلس Proclus الذى مات عام ٤٨٥ ؛ ومارينوس

Marinos من أهل « سيشن » (في النصف الثاني من ذلك القرن) ؛ وإيزيدورس Isidoros من أهل ملطية ، وهو أحد مهندسي هيجيا سوفيا Hagia Sophia حوالي ٥٣٢ ، ودماسكيوس Damascios الدمشقي (في النصف الأول من القرن السادس) وكان رئيساً للأكاديمية من حوالي عام ٥١٠ إلى عام ٥٢٩ عندما أغلق جستنيان Justinian الأكاديمية لأنها مدرسة للتعليم الوثني المنحرف .

أغلق جستنيان أبواب الأكاديمية ، ولكنه لم يقتل معلميها ، وقد لاذ بعضهم ببلاط ملك فارس كسرى أنوشروان Chosroes Nushirwan (العادل الذي حكم من ٥٣١ - ٥٧٩ م) ولعلمهم نزلوا بجنديسابور Jundishapur بخوزستان حيث أنشأ كسرى مدرسة مشهورة للطب . ولهذا أهميته البالغة ، لأن المنفيين - فلاسفة كانوا أو أطباء - حملوا معهم بذور العلم والحكمة اليونانية التي كان مقدراً لها أن تنمو بعد بضعة قرون من الزمان في رعاية المسلمين ، لقد أغلق جستنيان بابا ، وفتح كسرى باباً آخر ، وهكذا واصل العلم مسيره من أثينا إلى بغداد .

ومن أعظم الفلاسفة الذين رحب بهم كسرى سمبليكيوس Simplicios من أهل قليقية (في النصف الأول من القرن السادس) و برسكيانوس Priscianos من أهل ليديا (في النصف الأول من ذلك القرن) وهو الذي قيل عنه إنه كان يمثل الأكاديمية في المنفى ، أي الأكاديمية الأثينية في بلاد إيران .

ومما لا يخلو من دلالة أن الأكاديميين التسعة السالفين الذكر ، وهم رؤساء الأكاديمية السبعة الأواخر والمنفيين السابقين ، لم يكن فيهم غير اثنين من بلاد اليونان ، (وهما بلوتارك ودومينيوس) وكان السبعة الآخرون مصريين أو آسيويين (٩) .

عاشت الأكاديمية قروناً عدة ، فعندما أغلق جستنيان أبوابها ، كان يمكن أن تحتفل بعيدها السادس عشر بعد التسعمائة ، وما أظن أن في الإمكان

تبرير موقف جستنيان من إغلاقها تبريراً مقبولاً ، إذ ليس لدينا دليل على أن استمرار وجودها كان متعذراً . إن دور التعليم ليست كأفراد الناس ، من حيث إن في الإمكان معرفة أعمارهم في أى وقت من حياتهم بطرح تاريخ ميلادهم من التاريخ الحالى (وقت إجراء هذه العملية) ، لأن دور التعليم يمكن أن تتوقف وأن تختفى أعواماً طويلة أو قرونًا عدة ، ثم تعود إلى الظهور مرة ثانية . وقد أدرك الأكاديمية في غضون الزمن تغير ملحوظ . والأكاديمية القديمة وحدها هى التى يمكن اعتبارها أكاديمية أفلاطون ، وقد عاشت قرنًا ونصف قرن أو أقل من ذلك ، وعندئذ يمكن القول بأن كل مهده عرضة للتغير الذى يصاحب تقلبات الزمن ، وبمقدار طول حياته يتوقع الإنسان ، لا محالة ، استهدافه للتغير . وإذا نحن ذكرنا هذه المعلومات أمكننا أن نجعلها فى قولنا : إن أكاديمية أثينا ، وهى الأكاديمية التى أنشأها أفلاطون ، استمرت قائمة أكثر من تسعة قرون من الزمان .

تأثيرات شرقية :

لم نستطع مقاومة الإغراء الذى دفعنا إلى رواية تلك التقلبات التى أصابت الأكاديمية ، مع أن هذا قد أبعدنا عن موضوعنا المباشر ، لأنه تاريخ تلقيح الشرق بالهيلينية ، ذلك التلقيح الذى بدأ بالإسكندر بعد أفلاطون بجيل من الزمان ، واستمر قائماً يتعرض للعد والجزر ألف عام ، وبلغ ذروته عندما أغلق جستنيان أبواب الأكاديمية . وكان الغرض الذى يهدف إليه جستنيان هو حماية المسيحية من عدوان الوثنية . ولكن النتيجة الخطيرة التى تولدت عن إغلاق الأكاديمية هى أنه شجع الشعوب الشرقية التى آل أمرها إلى أن أضحت ، تحت القيادة الإسلامية ، أقوى المعارضين للحضارة المسيحية .

ويصبح هذا التاريخ أكثر إثارة للدهشة حين يذكر الإنسان — ومن واجبه أن يذكر — الوجه المقابل لذلك ، ونعنى به صبح اليونان بطابع شرقى . فإن نشأة الحضارة اليونانية وتطورها قد تعرضا لتأثيرات من الشرق ، نشأت الحكمة اليونانية فى مهد شرقى ، وفى إبان نموها كانت تعمل فيها مؤثرات أجنبية عنها سواء من أنصارها وخصومها . وربما كانت الفصول السالفة قد هيات القارئ

لتقبل ذلك ، تلك الفصول التي عالجت الحضارة السابقة على العصر الهيليني ،
أو التي عرضت للمصادر الشرقية التي أخذ عنها فيثاغورس Pythagoras
واستقى منها ديمقريطس Dimocritos .

ومن الواضح أن أفلاطون استهدف بدوره لتأثير الشرق ، ولكن هذا
التأثير كان سطحياً ولم يكن متصلاً ، بل ليس في وسعنا أن نميز بين ما استعاره
مباشرة من الشرق ، وما تسرب إليه دون قصد عن طريق فيثاغورس وأرخيتاس
وديمقريطس أو عن طريق تلميذه : ايدكسوس والأوبوسى .

كان أفلاطون أكثر ميلاً إلى الأجانب من تلميذه أرسطو وإن كان أقل
من هيرودوت ميلاً إليهم . لقد وفد إلى مصر وزار آثارها العجيبة ، وألمّ بعلمها
وعقيدتها وشعائرها الدينية وآدابها ، وعرف أن الحضارة المصرية أقدم من
حضارة اليونان ، ويوضح هذا بجلاء محاوره طيماوس Timaios^(١٠) في
حديث دار بين صولون Solon^(١١) وكاهن مصرى أدركته السن العالية ،
قال كاهن صا الحجر Sais : « يا صولون ، أنتم معشر الإغريق لا تزالون أبد
الدهر أطفالاً : لا وجود لشيخ إغريقى » . فلما سمع صولون هذا قال . « ماذا
تعنى بقولك هذا ؟ » فأجاب الكاهن : « إن روح كل منكم روح شابة ، إذ
ليس في قلوبكم معتقد واحد قديم أو مستمد من تقليد قديم ، بل ليس لديكم
علم واحد عريق في القدم » . بهذا عامل الكاهن المسن ضيفه اليونانى اللامع
بنفس الطريقة التي يعامل بها المضيفون الأوريون زوارهم من الأمريكيين ، ثم
أخذ يشرح له في لطف ودعة ما يتحلى به المجتمع المصرى من مزايا جميلة ،
ويفسر له تشعب المجتمع المصرى إلى طوائف ونحو ذلك . فدهش صولون ،
وكان أفلاطون أكثر منه دهشة .

لم يكن لأفلاطون خبرة مباشرة ببلاء ما بين النهرين (العراق) Mesopotamia ،
ولكنه أشار إلى قوانين الآشوريين (إمبراطورية نينوى) ومن المحتمل جداً أن يكون
التنجيم عنده من أصل كلدانى . أما عن بلاد إيران عدوة شعبه القديمة ، فما من يونانى
متعلم إلا وكان يعرف عنها شيئاً . وكان أفلاطون — متأثراً بديمقريطس
ايدكسوس — يعرف عنها أكثر مما يعرف جمهور المتعلمين . اطلع على ما كتبه

عنها كنتسياس Ctesias وهيرودوت ، بل لعله اطلع على ما كتبه غيرهما من المؤرخين . وقد سره كثيراً ما كشفوا عنه بكتاباتهم ، وبدت له أوتوقراطية إيران ونظامها أسمى من ديمقراطية أثينا وفوضاها . وترجع أسطورة «Er» البامفيلية في «الجمهورية» إلى أصل كلداني إيراني (١٢) .

إن أسطورة ولادة الأرض للناس* تعتبر في النص (١٣) نوعاً من القصص الفينيقي Phoinicicon ti وربما كانت كذلك ، شأنها في ذلك شأن رواية كادموس Cadmos وغيرها .

أما الآراء المثوية وهي المثل الكامنة في محاورات أفلاطون الأخيرة ، فلعلها مستقاة من الديانة الإيرانية ، وإن تعين التسليم بأن استقاءها على هذا النحو جاء برفق وعن طريق غير مباشر . ولم يرد ذكر اسم زرادشت Zoroaster في مؤلفات أفلاطون سوى مرة واحدة (١٤) .

ومن المتواتر أن أفلاطون حين كان شيخاً هرمًا تلقى زيارة ضيف كلداني ، إلا أنه أصيب بحمى ، فاستدعى زماراً من تراقيا ليرفه عنه ، ولكنه مات بعد قليل . ويقول آخرون إن كثيرين من المحوس حضروا وفاة الأستاذ ، ولما تبينوا أنه قد مات في يوم لأبولو Apollo مقدس ، وأنه عاش إحدى وثمانين سنة . انتهوا إلى أنه كان لا محالة بطلا (أى كان أسمى من الإنسان) وقدموا لذكراه قرباناً .

وتوجد وجوه شبه كثيرة بين الفلسفة الأفلاطونية من ناحية ، وفلسفة السامكيا Samkhya وفيدانتا Vedanta الهندية من ناحية أخرى ، ولكن ليس ثمة دليل على أن أفلاطون قد تأثر بمؤثرات هندية .

* هذه الأسطورة مستمدة من أصل فينيقي . وموجزها أن الناس عاشوا في باطن الأرض ، ثم ألفت بهم هذه الأم إلى سطحها . إنهم جميعاً إخوة ، ولكن الله حين خلقهم وضع في طبيعة بعضهم ذهباً ليكون من الحكام ، وفي طبيعة البعض الآخر فضة ليكون من المساعدين ، وفي طبيعة غيرهم حديدًا ونحاساً ليكون من الزراع والعمال . وتتسلسل الأجيال بعضها عن بعض ، فالأولاد مفروض فيهم أن يمثلوا آبائهم ، ولكن من الممكن أن يلد الذهب فضة والفضة أو الحديد ذهباً انظر الفقرتين ٤١٤ و ٤١٥ ك ٣ من ترجمته Lindsay ١٩٥٠ ص ٩٩ وما بعدها - (المترجم) .

راجع رتشارد رتزنشتاين Richard Reitzenstein و هـ . هـ . شيدر
H.H.Schaefer في كتابهما Studien zum antiken Synkretismus aus Iran
und Griechenland (٣٣٥ صفحة — دراسات مكتبة فاربورج Warburg
٧ : ليزج ١٩٢٦) ؛ وراجع كذلك : جوزيف بيديه Joseph Bidez
و فرانتز كومونت Franz Cumont في كتابهما : Les images hellénisées
(جزءان . باريس ١٩٣٨ Les Belles Lettres) . (مجلة إيزيس Isis
مجلد ٣١ ص ٤٥٨ — ٤٦٢) (١٩٣٩ — ١٩٤٠) ؛ وراجع كذلك بيديه
Bidez في كتابه : Eos ou Platon et l'Orient 256 pp بروكسل
(راجع مجلة إيزيس مجلد ٣٧ ص ١٨٥) (عام ١٩٤٧) ؛ وانظر أيضاً :
سيمون پترمنت Simon Pétrement في كتابه : (Le dualisme chez Platon),
(les Gnostiques et les Manichéens (354 pp. : Paris Presses Univer-
sitaires de France, 1947).

وراجع كذلك فرانتز كومونت Franz Cumont في كتابه :

Lux perpetua (558pp.; Paris: Geuthner, 1949)

وانظر مجلة إيزيس مجلد ٤١ ص ٣٧١ (عام ١٩٥٠) .

نظرية المثل (١٥) :

ليس في نيتنا أن نتعرض لفلسفة أفلاطون في إسهاب ، ولكن علينا أن
نناقش نظرية المثل التي تعتبر جوهر هذه الفلسفة ، والتي تهيمن على تفكيره
في كل موضوع يعرض له .

إن الموجودات التي نراها بأعيننا ليست إلا مجرد مظاهر ، أشبه ما تكون
بالظلال أو الأشباح في الكهف (١٦) . وإذا كانت هناك معرفة حقيقية على
الإطلاق وجب أن تكون هناك موجودات موجودة وجوداً حقيقياً ؛ هذه
الموجودات هي « المثل » Ideas أو « الصور » Forms (١٧) . وكل نوع
من هذه الموجودات أو الأشياء يقابله مثال هو مصدره وعلة . مثال ذلك الحبل
يبدو كل منها مختلفاً عن الآخر وناقصاً مهما بدا جيداً ، إنها مهما ظهرت في
صورة كاملة فهي فيما نرى لا بد أن يعترها الضعف وينتابها الزوال عاجلاً أو
أجلاً . فنال الفرس ، أو بعبارة أخرى الفرس المثالي كامل ونخالد أزلي ؛ وهذا

الفرس المثلالي لا يمكن أن تتناوله رؤيتنا أو يدركه لمسنا . ولكن بينما نلاحظ أن الأفراس التي تدرك بالحس تتعرض للقضاء وليس لها وجود في ذاتها — شأنها شأن الظلال (الأشباح) — نجد أن الفرس المثلالي موجود وجوداً حقيقياً ، إنه النموذج الأصيل للأفراس الممكنة ، المولود منها وغير المولود على السواء .

وتساعدنا هذه النظرية على تصنيف جميع الموجودات من ناحية وجودها الحقيقي ، بدلا من النظر إليها من ناحية مظاهرها الفاتية وحدها . إنها تعيننا على فهم قانون التغير والفساد (العدم) الذي يبدو عاماً ، وتزودنا بمبادئ جديدة في مجال التفكير والسلوك . فالعالم المحسوس يستهدف للبلى ويتعرض للقضاء ، أما المثل فانها باعتبارها مفارقة للمادة لا تقبل الفساد ، وهي فوق ما نسميه بالعمر أو الأجل المحدود . إن عالم المثل عالم حقيقي ودائم ، وليس المثل حقيقة الشيء وجوهره فحسب ، بل هو حده* واسمه ، ومن ثم تزودنا المثل في نفس الوقت بأدوات المعرفة وعناصرها الصحيحة . إن المثل ليست مجرد أخيلة وأوهام ، بل هي موجودات حية وأبدية ، إنها صور ونماذج لمصادر المحسوسات ، وهي في نفس الوقت تشبه الأسماء السحرية (الرمزية) .

إن المثل تقبل التصنيف في يسر ، وتحتل وضع أحدها فوق الآخر ، فالمثال الأعلى هو مثال الخير الذي يشبه الله كل الشبه .

ونحن نعرف الموجودات المحسوسة معرفة ظنية ، أما المعرفة الحقيقية فلا يتسنى إقامتها إلا على أساس المثل المفارقة للمادة . ومن هنا كان هدف العلم التثبت من هذه المثل وفهمها ومعرفتها ، ويكون الفيلسوف الحق هو الذي يكون في مقدوره أن يدرك هذه المثل التي تقوم وراء المظاهر المتغيرة الخادعة . وهو يجد جزاءه الأوفى في مشاهدة (تأمل) أصنى المثل وأسمائها . فلننصت إلى ما تقوله الحكمة ديوتيا Diotima وهي من مانتنيا : Mantinea

« إن حياة كهذه الحياة يا عزيزى سقراط ، حياة تنفق في مشاهدة

الجميل (أى تأمله عقلياً) ، هي حياة يخلق بالبشر أن يعيشوها ، هي

* بالمعنى المنطقي ويراد به التعريف ، والتعريف الكامل (بالحد) يكون بالجنس (الصفة الذاتية الموجودة في المعرف مع غيره من أنواع) والفصل (الصفة الذاتية التي تخص المعرف وحده) المترجم

حياة إذا قدر لك أن تحياها وجدت أنها أسمى بكثير من الذهب ،
وأعظم قيمة من الأثواب الجميلة ، بل أعز من الأشخاص المحبوبين (١٨)
الذين تشاهدكم (تتأملهم) أنت وكثيرون غيرك في دهشة ، مستعدين
للإمساك عن الطعام والشراب عسى أن يتسنى لكم أن تتطلعوا إليهم
وتشاهدوهم وأن تعيشوا إلى الأبد مع هؤلاء الذين يكونون موضوع حبكم .
إذن فما الذى نتخيل أنه مظهر الجمال الأسمى نفسه ، ذلك الجمال
البسيط الصافى غير المندس باختلاطه بالجسد ، غير المصطنع بالألوان
وسائر الأشكال العرضية التافهة التى يعترىها الفناء ، ذلك الجميل
القدسى الأصيل الأسمى الأوحد نفسه . . ؟ وماذا ينتظر أن تكون عليه
حياة ذلك الذى يعيش معه ويشاهده ويتأمله ، ذاك الذى يصبح فى
نظرنا كل شيء ننشده ونبتغيه . . . ؟ ألا ترى أنه وحده الذى يمتاز
بأن تبدو فيه الفضيلة نفسها (لا ظلال الفضيلة وأشباحها) ، لأنه
ليس على اتصال بالظلال ، وإنما هو متصل بالحقيقة ، وبالفضيلة
نفسها ، تلك التى بمباشرة لها وعمله على ترقيتها يغدو حبيباً إلى الله ،
لا سيما وهذا الامتياز إذا وهب لإنسان كان هذا الإنسان مخلداً (١٩)

إن الإنسان متى عرف الفضيلة معرفة حقيقة ، أى متى عرف بحق مثال
الفضيلة ، كان رجلاً فاضلاً ، إذ لا من إنسان يتوصل إلى مثل هذه المعرفة
الحالصة ويكون فى وسعه أن يقدم فى يسر على إثبات الشر (٢٠) .

ومن أجمل محاورات أفلاطون محاورة فيدون Phaidon المشار إليها منذ
حين ، وقد أخذنا عنها وصف أفلاطون المثير لموت سقراط . والغرض الذى
تهدف إليه هذه المحاورة هو أن الفيلسوف يسعد بالموت ، ومثال النفس يتضمن
خلودها ، وتسلم المناقشة فى هذه المحاورة إلى نتيجة خلاصتها أن المثل هى العلة
الوحيدة لجميع الموجودات ، وهى موضوعات المعرفة الوحيدة ، ونظرية المثل
تعيننا على أن نبرهن على خلود النفس ، والعكس بالعكس .

والفكرتان اللتان تقولان بوجود موجودات تتوسط المثل (أو الصور)
والأشياء المحسوسة ، وأن المثل أعداد ، هاتان الفكرتان اللتان يعزوهما أرسطو

في كتابه « ما بعد الطبيعة » (٢١) إلى أفلاطون ، لا توجدان في محاوراته . ومع هذا فان نسبتها إلى أفلاطون يحتمل أن تكون صحيحة ، لأننا نستطيع أن نفترض أن تعاليم أفلاطون التي تلقاها عنه أرسطو مباشرة ، لا توجد بأكملها في كتاباته ، فالمدرس الممتاز يزود تلامذته بمعلومات أكثر بكثير مما يستطيع أن يدونه في كتاباته بأية طريقة ممكنة .

ونظرية المثل هي مصدر الواقعية المنطقية ، كما أنها مصدر مشكلة الكليات التي ما كاد يقول بها بونتيوس Boetius (في النصف الأول من القرن السادس) ويعيد وضعها القديس أنسلم (At. Anselm) في النصف الثاني من القرن التاسع (حتى هيمنت على تفكير المفكرين في العصر الوسيط . وقد أبان عن النظرية المضادة لنظرية الكليات ، ونعني بها نظرية الاسمين (universalia post rem) معاصر القديس أنسلم وهو روسيلين Roscelin من أهل « كومبين » Compiègne (في النصف الثاني من القرن التاسع) ولكنها لم تنجح إلا بعد أن أعاد بعثها وليام أوكام William Occam (في النصف الأول من القرن الرابع عشر) (٢٢) ، وقد سحرت وجهة النظر الأفلاطونية الشعراء والميتافيزيقيين ، أولئك الذين توهموا أنها جعلت المعرفة الإلهية ميسورة ، وهي لسوء الحظ قد جعلت المعرفة العلمية المتصلة بالواقع مستحيلة ! أما طريقة أفلاطون التي تسير من الكلي إلى الجزئي ، ومن المجرد إلى المحسوس ، فهي طريقة حدسية سريعة وعقيمة ، وهي عقيمة لأنها لا تصلح للتطبيق العملي ، أو فلنقل — مستخدمين طريقتنا الحديثة في الاصطلاحات العلمية — إنها لا تفيد في حياتنا العملية not operational (٢٢) ، إن الخير المجرد ليس خيراً ، وليس في وسع الإنسان أن يمتطي صهوة مثال للفرس . أما الطريقة المضادة وهي الاسمية via moderna التي تسير من الجزئيات المعروفة إلى الأفكار المجردة ماضية في تعميمها ، فهي طريقة بطيئة ولكنها منتجة غير عقيمة . إنها تمهد الطريقاً رويداً رويداً إلى قيام العلم الحديث . وعلى الرغم مما كشف عنه العلم من ثمر وقوة تتجاوزان التصديق ، لم تمت الفلسفة الأفلاطونية ولن تموت أبداً . فسيوجد على الدوام ميتافيزيقيون تعوزهم الأناة في البحث فيلتمسسون الإجابات الكلية

العامة السريعة حلاً لما يعترضهم من إشكالات . وسيوجد على الدوام (ولنا أمل في تحقق هذا) شعراء يؤثرون الأحلام على الحقائق .

ومن الغريب حقاً أن هؤلاء الميتافيزيقيين والشعراء كثيراً ما يسمون بالواقعيين ! وربما كانت تسميتهم بالمثاليين^(٢٤) أقل مدعاة للبس والإبهام ، ومع ذلك فإن هذا يسلم إلى سوء فهم جديد ، لأن هناك كثيرين من السذج الذين يعتقدون أن المثاليين يحتكرون المثل لأنهم يؤثرون المثل العليا على الحقائق ، ويحاولون أن يفسروا الأخيرة تفسيراً مثالياً ، وبهذا المعنى كان أفلاطون النموذج الذي احتذوه . أما رجال العلم فلهم مثلهم الخاصة بهم ، ولكنهم لا يجعلون الحقائق أقل قيمة من هذه المثل . إن مثلهم تصدر عن الحقائق ، وحدودها هي هذه الحقائق التي يرجو الإنسان أن يفسرها بحيث يدنو من الحقيقة ما أمكنه ذلك .

إننا لا نستطيع أن نمجد الناس من أجل مثلهم السلبية التي لا يملكون لها ضبطاً ، وإنما نمجد أفكارهم الفعالة وأفعالهم المحسوسة الواضحة ، فإن المثل العليا التي لا مسوغ لها ، لا تقود لغير النفاق والهذر والشك .

ووجوه التشابه بين الفلسفة الأفلاطونية ومختلف صور الحكمة الهندية كثيرة وجلية واضحة . ولكن هذا لا يستتبع القول بأن إحداهما قد استعارت من الأخرى شيئاً محدداً . ويكفي أن نذكر ما كان بين اليونان والشرق من علاقات غير محددة طوال قرون عدة ، وأن نذكر وحدة العقل البشري . فانه متى توافرت أمام الناس مقدمات معينة — كوجود مدركات خاطئة تتعلق بالعالم الحسى ، والحقيقة الكبرى التي تتعلق بالعالم الذى يقوم وراء الحس — تعين الانتهاء من هذه المقدمات إلى نتائج متشابهة .

كتب أفلاطون : مجمل بمؤلفاته

حسبنا في هذا المجمل أن نسرد بضع طبعات عامة لكل مؤلفات أفلاطون أو أكثرها .

وأول نشر لها هو الترجمة اللاتينية التي قام بها مارسيليو فاكينو Marsiglio Facino — القطع الكبير — فلورنسا ١٤٨٣ — ٨٤) . وأول مخطوط

يوناني منها عثر عليه نشره ا.ب. مانتويوس A.P. Manutius و م. ماسوروس M. Musurus فقامت بطبعه مطبعة ألدوين Aldine press بعد ذلك بثلاثين عاماً (البندقية ١٥١٣ انظر شكل ٢) وثمة طبعة يونانية لاتينية مع نص لاتيني جديد وضعه ج. سيرانوس J. Serranus قام بنشره هنريكس ستيفانوس Henricus Stephanus (هنري إستين (Henri Estinne) ٣ أجزاء من القطع الكبير ، باريس ١٥٨٧ . وهذه الطبعة مهمة كل الأهمية لأن ترقيم صفحاتها أخذ به في كل طبعة علمية لاحقة ، وخير طريقة تتبع عند الإشارة إلى فقرة من أفلاطون هو أن تذكر عنوان الكتاب وتحدد الجزء والصفحة في طبعة ستيفانوس (ومتي عرف عنوان الكتاب أمكن الاستغناء عن ذكر رقم الجزء — انظر شكل ٣) .

وأحسن طبعة يونانية هي طبعة جون بيرنت John Burnet

(5 vol. in 6; Oxford: Clarendon Press 1899-1906)

وأول ترجمة فرنسية قام بها أندريه داسييه André Dacier (١٦٥١ — ١٧٢٢) تحت عنوان «وآلفات أفلاطون» (Les Oeuvres de Platon) في جزئين — باريس ١٦٩٩ . وثمة طبعة أخرى تجمع بين الأصل اليوناني والترجمة الفرنسية ، وتقوم بنشرها جمعية جيوم بيديه Guillaume Budé (باريس ١٩٢٠ وما بعدها) .

وأول ترجمة إنجليزية نقلت عن نسخة داسييه الفرنسية (في جزأين — لندن ١٧٠١) وأول ترجمة إنجليزية نقلت عن اليونانية قام بها فلوير سيدنهام Floyer Sydenham و توماس تايلور Thomas Taylor (في خمسة أجزاء من القطع الصغير عام ١٨٠٤) وأشهر طبعة إنجليزية هي طبعة بنيامين جوويت Benjamin Jowett (١٨١٧ — ١٨٩٣) وهو رئيس كلية باليول Balliol (٤ أجزاء — أكسفورد ١٨٧١ ، ٥ أجزاء ١٨٧٥) وثمة طبعات إنجليزية يونانية قامت بها مكتبة لويب القديمة (Loeb Classical Library) ١٩١٤ وما بعدها) .

انظر كذلك: Friedrich Ast, Lexicon platonicum (3 vols.; Leipzig,

1885-1838; anastatic reprint, Berlin, 1908) وفي ترجمة جوويت Jowett

في الجزء الخامس فهرس بالإنجليزية . ويشير معجم Ast الكامل لشرح المفردات وفهرس Jowett إلى أرقام الصفحات عند ستيفانوس Stephanus وبهذا يتيسر استخدامها في أية طبعة لكيب أفلاطون تذكر هذه الأرقام .

ترتيب مؤلفات أفلاطون بحسب تاريخ كتابتها :

تتنوع قائمة مؤلفاته ، لأن نسبة بعضها إليه موضع شك ، وتتضمن هذه القائمة دفاع سقراط Apology of Socrates مضافاً إليها نحو خمس وعشرين إلى ثمان وعشرين محاضرة ، وثلاث عشرة رسالة (ربما صحت نسبة السابعة منها فقط إلى أفلاطون) .

وثمة مؤلفات لم تثبت نسبتها إليه ، ولكن (وهذا أمر جدير بكل ملاحظة) ليس من بينها ما فقد ، وهذا ينطوي على تقدير متصل لمخلفات أفلاطون منذ العصور القديمة .

وقد دارت وستدور مناقشات لاحد لها حول تاريخ المؤلفات الأفلاطونية ، ولكن هناك اتفاقاً عاماً في الحملة grosso modo على الأسس التالية :

١ — المحاورات السقراطية — أوطيفرون Euthyphron و خرميدس Charmides و لاختيس Laches و ليسيز Lysis و أقريطون Criton وكذلك الدفاع Apology كانت هذه المحاورات أول ما كتب ، أي أنه وضعها عندما كان تحت تأثير سقراط ، وحاول أن يعيد فيها نشر آراء أستاذه في أمانة .

٢ — المجموعة الثانية هي المحاورات التعليمية التي تنقد السفسطة ، وهي : بروتاجوراس Protagoras و أوثيرديموس Euthydemos و غورغياس Gorgias و فيدروس Phaidros و مينون Menon و سيمبوزيوم ؛ Symposium و الجمهورية The Republic و فيدون Phaidon و إقراطيلوس Cratylus .

٣ — المجموعة الثالثة هي : بارميندس Parmenides و فيلابوس Philebos و تيتياتوس Theaitetos و السوفسطائي Sophist والسياسي Statesman

٤ — والمجموعة الأخيرة (وهي مؤلفات الشيخوخة) : *Timaios* والقوانين *Laws* (وقد كان هذا آخر مؤلفاته وأكثرها إسهاباً) .

وهذه القائمة ليست مستوفاة ، ولكنها كافية لترتيب مؤلفاته ترتيباً تاريخياً تقريباً . وقد تقتضينا الحكمة أن نبسطها أكثر من ذلك ، وأن نقول إن أفلاطون كتب محاوراته السقراطية في بداية مزاولته التأليف ، ووضع *طيمائوس* والقوانين في النهاية ، وكتب باقي المحاورات بين هذين العهدين .

ومما هو خليق بالملاحظة أن جميع مؤلفاته — ما عدا « الدفاع » والرسائل المشكوك في صحة نسبتها إليه — قد وضعت في صورة محاورات ، وهي كما نعلم أمثل طريقة عبر بها أفلاطون عن آرائه . والمحادثة تعين الكاتب على أن يصور مختلف جوانب الموضوع الذي يدرسه ، بل تساعد على أن يعلق حكمه أو يحقيه عن القارئ على الأقل . ومن أجل هذا نجد في مؤلفات أفلاطون محاورات لا تنتهي إلى نتيجة — مثل *بروتاجوراس* .

ويبدو سقراط شخصية من شخصيات المآسي في جميع المحاورات ، ما عدا « القوانين » ، ويظهر في « *بارمنيدس* » و « *السوفسطائي* » ، و « *السياسي* » ، و « *طيمائوس* » على صورة ثانوية . أما في المحاورات السقراطية الأولى فهو المتكلم الرئيسي ، ونحن نشعر — عند قراءتها — بثقة متزايدة في أننا ننصت إلى سقراط الحقيقي وأما في المحاورات المتأخرة فيراد بنا أن ننصت إلى ما سر الشراح أن يسموه سقراط « *الأفلاطوني* » أو « *المثالي* » ، ولكنه يبدو في الغالب مشوهاً ومنقوصاً . ويتوقف الحوار ، أو يقطع أحياناً ، بذكر أساطير كأسطورة « *أطلنطس* » في مطلع « *الجمهورية* » ، وأسطورة « *إر* » في نهايتها ، والأسطورة التي وردت في محادثة « *السياسي* » . وكثيراً ما يقطع بعرض طويل جداً يقرأ كما تقرأ المحاضرات ، ويكاد ينسى المتكلمون الآخرون . ويعيننا طريق

* يشير أفلاطون في الفقرات ٦١٤ - ٦٢١ أواخر الجمهورية إلى جندي يأسل اسمه « *إر* » قتل في معركة حربية ، وفي اليوم العاشر أخذوا جثث القتلى لإجراء مراسم الدفن ، ولما هموا بدفنه دبث فيه الحياة وأخذ يروي للحاضرين ما رآه في العالم الآخر ، ويحدثهم عن عذاب المسيئين وجزاء المحسنين في دنياهم ، فإذا عقاب السيئة كجزاء الحسنة عشر أمثالها . . . الخ (أنظر الجمهورية في ترجمة Lindsay طبعة ١٩٥٠ ص ٣١٨ - ٣٢٥) — المترجم —

ΠΛΑΤΩΝΟΣ
ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ.
P L A T O N I S
opera quæ extant omnia.

EX NOVA IOANNIS SERRANI IN-
terpretatione, perpetuis eiusdē notis illustrata: quibus & metho-
dus & doctrinæ summa breuiter & perspicue indicatur.

EIUSDEM Annotationes in quosdam sue ipsius interpretationis locos.

HENR. STEPANE de quorundam locorum interpretatione in-
dicium, & multarum concitus Græci emendatio.



EXCVDEBAT HENR. STEPHANVS,
CVM PRIVILEGIO CÆS. MAIEST.

Fig 81. Title page of the Greek-Latin edition of Plato published by Henri Estienne (3 vols., folio, Paris, 1578). The pagination of that edition is repeated in every scientific edition, and the best way of referring to a Platonic text is to quote the Stephanus page. [From the copy in the Harvard College Library.]

شكل ٣

هذه الصفحة من الطبعة اللاتينية اليونانية المطبوعة أفلاطون نشرها هنري أستين H. Estienne (٣ أجزاء) Folio Paris '1578 وثرقيم صفحات هذه الطبعة يتكرر في كل طبعة علمية ، وأفضل طريقه تتبع عند الإشارة إلى نص أفلاطون هي أن تذكر الصفحة الواردة في طبعة ستيفانوس Stephanus من النسخة الموجودة في مكتبة كلية هارفارد

الحوار على أن نرى الدليل من زوايا متعددة ، ويتيح لنا أن نقلبه على مختلف وجوهه ، ولكن هذا قد يكون خداعاً أكثر منه حقيقة . وكثير من المحاورات ولاسيما السياسية ، تتسم بطابع جازم ما أمكن ، كاعتراضات المتحاورين إنما يقصد بها توضيح آراء الطرف الآخر . وسيئة أخرى من سيئات هذه الطريقة أنها تفضي إلى التكرار والإطباب ، وتعرض وحدة الموضوع لخطر التفكك .

وأسلوب أفلاطون يمثل كمال النثر الأثيني إبان العصر الذهبي ، عندما كانت اللغة اليونانية لاتزال نقية صافية ، فهو أسلوب سهل ، ولكنه أنيق ، فكه حيناً ، وشعري حيناً آخر ، غني باستعارته ، لين جداً ، مليء بالمفاجآت . وعلى الرغم من جفاف كثير من موضوعات الحوار ، فإن أفلاطون استطاع في الأغلب أن يستثير دهشة قارئه وأن يفتنه ، يبدو هذا لكل من أوتي القدرة على أن يقرأه في أصله اليوناني ، على أن يكون ملماً باليونانية إماماً كافياً . وينبغي أن نعرف بأن كثيراً من الكلمات التي كتبت في امتداح سحر أسلوب أفلاطون لم تكن مخلصه ، لأن معرفة كاتبها باليونانية ناقصة . ولكي يقدر الإنسان ميزة النص الأدبية ودقة مؤلفه في التفكير والتعبير عليه أن يعرف لغته معرفة جيدة جداً ، فيعرف المفردات وقواعد النحو معرفة عميقة بحيث لا يفكر فيها مطلقاً وإنما يتتبع فقط تدفق الأسلوب الحي ، وانسجام التعبير وسلامة التصوير ، والترابط الأخاذ بين الأفكار والعبارات الدالة عليها . إن الإعجاب بأفلاطون متى صدر عن قوم ليسوا أكفاء لفهمه ، كان نوعاً عجيباً من التحذلق ، ومع هذا يجب ألا نخط من شأن هذا النوع من الضعف ، لأنه أعان على تنمية حب المثل اليونانية العليا ، بل ساعد على أن يظل معلمو اللغة اليونانية أحياء يرزقون إلى اليوم . . . !

السياسة ، الخيانة الكبرى (٢٥) .

لا بد أن تعلم أفلاطون في الأكاديمية كان — على قدر ما تمكنتنا من الحكم من كتاباته — موقوفاً إلى حد كبير على المسائل السياسية ، وأعلى السياسة والأخلاق ، وهما مجالان كانا وسيكونان دائماً على اتصال وثيق .

فإن المواطن الصالح ، بل السياسى الصالح ، يتعين عليه أن يكون منذ البداية رجلاً خبيراً . وليس بين مؤلفات أفلاطون إلا ثلاثة تعالج السياسة بنوع خاص ، ولكنها مجتمعة طويلة جداً . وقد أبان عن مثله العليا السياسية فى «الجمهورية» وهو فى منتصف عمره ، وبعد هذا عرض فى «السياسى» بعض أفكاره السياسية فى صورة أنضج ، ووضع فى أواخر حياته أوسع كتبه جميعاً وهو كتاب «القوانين»^(٢٦) . وفى كتاب القوانين تكيفت أحلامه السياسية عملياً حتى تلائم الضعف الإنسانى ، وهو يحوى مادة غزيرة تنظم كل مرفق من مرافق الحياة العامة أو الخاصة ، ومن هنا كان لهذا الكتاب تأثير ملحوظ فى التشريع الهيلينى والرومانى . وقد وضعت مسودات قوانين كثيرة وسنت قبل أفلاطون ، ولكن من العسير الاهتداء إلى فلسفة قانونية سابقة عليه ، ومن أجل هذا نستطيع أن نسميه مؤسس فقه القانون .

وعلىنا — لكى نفهم تأملات أفلاطون — أن نذكر الظروف السياسية التى نما فى محيطها عقله . كان ابن الحرب البلوبونيزية ، ولم يشهد الهزيمة الساحقة التى نزلت بأثينا وحدها ، بل شهد اضمحلال الديمقراطية كذلك . ورأى إبان سنى شبابه الحساسة جرائم ارتكبها الدهماء أولاً ، ثم اقترفها الارستقراطيون بعد ذلك . وكان قد بلغ الرابعة والعشرين من عمره حين باشر الحكم الثلاثون طاغية (٤٠٤ — ٤٠٣) ، أولئك الذين بلغت مظالمهم حداً تغتفر إلى جانبه أسوأ الأفعال التى أتتها الديمقراطية . ثم مضت الأمور بعد هذا من سيء إلى أسوأ . فى عام ٣٩٩ صدر حكم الإعدام على أستاذه سقراط ، واضطر هو إلى مغادرة المدينة . وكان ذا ثراء وعلى اتصال ببعض حكام الأوليجركية Oligarchs . وكانت القوضى السياسية تؤله إيلاًماً شديداً ، كما كانت إدانة أصدقائه وإعدام أستاذه المبجل فوق ما تتحمل طاقته . ولم تكن أثينا فى أيامه سارة إلى حد يثير تأملاته . وكانت إسبرطة وكريت تبدوان فى نظره — وهو على غير اتصال بهما — أفضل منها . وعند ما كان يكتب «الجمهورية» كانت أوهامه قد انقشعت بالفعل غشاوتها عن عينيه ، وأخذ يهرب من الحقيقة ويلوذ بأحلام المثالية ، وكان اليأس من الأحوال السياسية هو القوة التى حفزته إلى ذلك . ونحن نعرف من خبرتنا مدى تأثير هذه القوة ، فإن الأهواء السياسية

في أغلب حالاتها عميقة ومرة قارصة حتى لتملأ قلب الإنسان ضيقاً ملحاً وبغضاً شديداً ، وتدفعه إلى ارتكاب أفعال شائنة . وقد رأى أفلاطون الشر والفوضى التي تضرب أطنابها حوله ، وعانى هو نفسه مرارة القنوط والخيبة ، وكانت الأمور تزداد سوءاً . وفي وسعنا أن نتصور أن الأكاديمية — التي لا يمكن أن يختلف إليها إلا الذين يجدون في حياتهم فراغاً — كانت مهد تدمير وتبرم . وكان مؤلف القوانين رجلاً طاعناً في السن محققاً متدمراً تملؤه الضغينة ، يخاف الجماهير ويغضها ، ويخشى فوق كل شيء زعماءهم ويكرههم . وقد تبلورت أحكامه المبتسرة وأضحى فيلسوفاً مسناً مولعاً بالنظر المجرد حتى لتعجزه نزعة النظرية عن أن يرى شيئاً وراء الحواطر التي تصدر عن شخصيته ، أو أن يسمع شيئاً وراء الأصداً التي تتخلف عن أفكاره . وأسوأ ما في الأمر أنه — وهو النبيل الأثيني — قد أعجبه الإسبرطيون الذين سحقوا وطنه وأذلوه . لقد كان أفلاطون يرى ثورة اجتماعية — كما نراها نحن — ولم يستطع قط احتمالها . وكان أهم ما يعنيه هو : كيف يتسنى وقف تيارها ؟

ومن الصعب علينا أن نتفهم إعجابه بإسبرطة ، لأن في مقدورنا أن نقارن بين أثينا وإسبرطة مع ما يفصلنا عنهما من بعد يجعل حكمتنا بطبيعة الحال نزيهاً وموضوعياً . فإذا سألنا أنفسنا عما قدمه كل منهما إلى العالم كان الجواب قاطعاً جازماً أن فضل أثينا علينا لعظيم جداً ، وأما فضل إسبرطة فن الممكن إسقاطه من حسابنا . وهذا الحكم لم يكن واضحاً في نظر أفلاطون وضوحه في نظرنا الآن . فأهل أثينا كانوا يعانون مساوئ الحرب وفوضاها ، ويقاسون مرارة الهزيمة الحربية وسوء الإدارة والحكم . وليس علينا — ونحن نصدر حكمتنا السالف — أن نتأثر بهذا العبء الفادح ، وفي وسعنا أن نحصر تفكيرنا في تراث أثينا الأدبي والعلمي ، وفي تفاهة إسبرطة من الناحية الروحية . إن هذا الأثيني العظيم ليدكرنا في امتداحه لفضائل إسبرطة ، بالأمريكيين الساخطين — وهم ليسوا عظماء بأي معنى من المعاني — أولئك بمعنون في كراهية حكومتهم حتى ليجعلهم هذا على استعداد للإعجاب بالفاشيست والنازية (٢٧) ، ولكن اللغز لا يزال قائماً ، لأن أفلاطون كان فيلسوفاً ،

أما هؤلاء الأمريكيون فليسوا بفلاسفة ، وإن كان الهوى السياسى قد يجعل من خيرة الناس وصفوتهم حمقى وبلهاء .

على أن جنون الفيلسوف عرضه لأن يصطبغ بلون فلسفى خاص . وقد رأينا أن تصور أفلاطون للعالم تهيمن عليه نظرية المثال ، فالعالم المرنى المتغير ليس إلا نسخة هزيلة من العالم غير المتغير الذى لا يرى . وقد امتدت هذه النظرية بطبيعة الحال إلى الأحداث السياسية التى كشفت فى فظاعة عن الفساد والاضمحلال أكثر مما كشفت عنه الأحداث الأخرى . لقد كانت السياسة الأثينية خليطاً من الاضطراب المقيت الغريب . فابتدع أفلاطون مدينة فاضلة utopia سياسية ولاذ بها . وقد قيل إن المفروض فى جمهوريته باعتبارها (يوتوبيا) (٢٨) أن تصف مدينة مثالية ، وهى بحكم تعريفه لها مدينة كاملة لا يعترىها تغير ، والمدينة الإلهية من شأنها ألا تكون عرضة للفساد المطرد . وأن الإنسان ليعجب كيف تسنى لأفلاطون أن يبتدع مثل هذه المدينة الإلهية وإن يجعل المفارق للمادة مرثياً ملموساً . . . ؟ كيف بلغ به الغرور إلى حد أن يعتبر المدينة التى ولدت فى ذهنه هى نفس المدينة الإلهية ، وأن يظن — مع هذا — أن فى الإمكان التسليم بها كنموذج للكمال النهائى من غير أن يتناولها نقد . . . ؟

ومهما يكن من شىء فقد كان التغير والفساد فى تصور أفلاطون متعادلين . ومثل هذا يمكن أن يوصف به رجل محافظ ، ولكن التعادل بالنسبة لأفلاطون كان مبرهنأ عليه بنظرية المثال ، وهل يبقى مجال للشك فى دليل ميتافيزيقى قاطع كهذا ؟ ومما هو أجدر بالملاحظة أن أفلاطون كان — فيما يبدو — يعتقد أن فى الإمكان أن تقام دولة كاملة مثالية ، وأن مثل هذه الدولة يمكن أن تكون حية وأن يدوم وجودها ، وأن التغير السياسى يمكن أن يتوقف . وربما حاول أفلاطون كذلك أن يوقف دوران الأفلاك السماوية

ولنتأمل دولته بدقة أكثر من ذلك . إن الجمهورية التى أنشأها كنموذج مثالى صغير ، صغيرة صغر أثينا أو أكثر ، فكيف يتسنى لها أن تعزل نفسها عن العالم لتتفادى سوءاته . . . ؟

وسكان هذه الجمهورية مقسمون إلى ثلاث طبقات : الحكام والجنود أو الحراس ، وباقي الشعب ، وهذا الباقي كان يمثل على أقل تقدير ثمانين في المائة من مجموع السكان . وليس من الواضح في نظري أكان هذا الباقي يشمل العبيد أولا يشملهم (٢٩) ، والطبقات الثلاث طبقات طبيعية وليست صناعية . إنها في الجمهورية تقارن بالنفوس الثلاث التي بها يحيا جسم الإنسان ، وهي الناطقة والغضبية والشهوانية (٣٠) ، فالحكام عقل الدولة ، لأن الطبقات الدنيا لا تسيرها إلا شهوات فجّة . بل لعل الأصح أن نقول إن المواطنين في جمهورية أفلاطون كانوا مقسمين إلى طبقتين اثنتين هما : طبقة الحكام ومساعدتهم من ناحية ، وطبقة المحكومين من ناحية أخرى ، إذ الواقع أن الفرق بين الطبقتين الأوليين (الحكام والجنود) ليس كبيراً ، ومن السهل إغفاله . فمن ذلك أن المساعدين كلما تقدموا في السن قلت صلاحيتهم للجندية وزادت صلاحيتهم لمباشرة التأمل العقلي ، وقد يرتفعون في هذا إلى القمة . إلا أن بين الحكام والشعب هوة يستحيل عبورها ، فلا يفصل بين الطائفتين فارق مؤقت من ناحية الطبقة أو المهنة ، بل يقوم بينهما فارق دائم من ناحية الجنس الذي انحدروا عنه أو الطائفة التي ينتمون إليها (والمقارنة بين تصنيف أفلاطون للطبقات وتصنيف الطوائف الهندية صحيحة في جوهرها ولكن هذه المقارنة لا تستلزم أن نفترض أن أفلاطون كان على علم بوجود هذه الطوائف الهندية) . (٣١)

وفي محاوره «السياسي» يشبه حكام الدولة بالرعاة ، وهذه المقارنة وما يشبهها تتردد كثيراً في آثار أفلاطون ، فالحكام رعاة والحراس هم الكلاب والشعب هو القطيع ، وفن حكم الناس لا يختلف بالضرورة عن فن حكم الماشية وتربيتها .

وقد يقول الحكام «الدولة نحن» ، إنهم الدولة بحق . ولهذا فإن طبقتهم كهيئة لا يمكن أن يسوسها أحد سواها ، وعن طريق حكمتها تعرف ما هو خير لغيرها ، أي للسواد الأعظم من السكان .

ولضمان ضبط النفس في هذه الأوليغاركية الوراثة ، وكفالة ولائها التام

للدولة — أى لنفسها — يتعين حمايتها من العوامل التى تؤدي إلى الشقاق والفساد ، وأهمها الجشع المالى والشراسة الجنسية . ولهذا اضطرت الصفوة ، الحراس فى الجمهورية إلى قبول الشيوعية . والشيوعية بينهم ليست شيوعية ملكية فحسب ، بل تشمل شيوعية الزوجات والأطفال ، وهذا لايعنى العهر (الفجور) أوفوضى العلاقة بين الرجال والنساء ، بل معناه ألا يختص رجل بامرأة بعينها (مدى الحياة) وكل المواطنين من الطبقة العليا إخوة ، والأطفال شيوع وأسرهم الدولة .

وفى عصر ذهبي ابتدعت فيه أشياء كثيرة مدهشة لم ينشئها المهندسون المعماريون والمثالون وحدهم ، بل شاركهم فى إنشائها الصناع ، لم يكن للصناع فى نظر أفلاطون شأن يذكر ، فالعمال — من أى نوع كانوا — من الدهماء (أفراد القطيع) وهم بحكم تعريفه لهم بهائم منحطة التفكير تريد أن تملأ بطونها ، لها رغبات وليس لها مثل عليا .

ومن الغريب أن أفلاطون قد أدرك أن الرغبات والشهوات — كحب الأسرة وحب المال — عامل من عوامل الانحلال ، ولكنه لم يفتن إلى أن الشهوات الأخرى يمكن أن تكون خطرة بدورها . ومن بين الشهوات الإنسانية الرئيسية حب النفوذ أو السلطان . وليس حب المال إلا مظهراً من مظاهره . فالناس لا يحبون المال إلا من أجل السلطان الذى يهيئه المال لهم . وكان أفلاطون يخاف الملكية خوفاً شديداً ، ولاسيما ملكية المال ، ملكية الذهب والفضة . ولكن : هل إذا بطلت قيمة المال ، أى إذا فقد المال قوته الشرائية ، اختفى الجشع . . ؟ طبعاً لا ، فجشعهم يكيف نفسه طبقاً للظروف الجديدة . إن الطمع فى السلطان لا يمكن استئصاله من نفوس البشر ، وحتى حين تهبأت السلطة للصفوة (الحراس) وكانوا سادة الجماهير بصورة قاطعة ، أمكن مع هذه السيادة أن توجد بينهم — وكانت موجودة حتماً — وجوه نزاع قائم حول السلطان . ولا بد أن أفلاطون قد رأى شواهد عدة تدل على صحة العبارة التى كثيراً ما تعزى إلى اللورد أكتون ؛ (السلطة تفسد ، والسلطة المطلقة تفسد قطعاً) . ومع هذا ليس ثمة دليل على أنه توصل إلى هذه النتيجة .

وقد قارن بعضهم بين رفض أفلاطون للملكية والأسرة في سبيل تقوية الصفوة ، وبين الفاقة والعفة اللتين فرضتا على الأكليروس الكاثوليكي ونظم الرهبنة ؛ ولكن هذه المقارنة باطلة من وجوه كثيرة . ومن الحق أن نقول إن الزهد الأكليركي ليس مسألة نظام وضبط للنفس فحسب ، بل هو أيضاً وسيلة للابتعاد عن العلمانيين ، وأداة وافية لمراقبة ذلك مراقبة دقيقة . ومع هذا فإن الغرض الذي يهدف إليه ديني خالص وأخوي محض . إنه لا يختلط ولا يصبغ الخلط بينه وبين أية رغبة تهدف إلى ضبط سياسي أو اقتصادي ، ورجال الأكليروس والرهبان ليسواحكام الدولة بل هم خدامها .

ومن الضروري أن تؤكد أن الشيوعية المتكاملة عند أفلاطون كانت مقصورة على الطبقات العليا وحدها ، أما الطبقات الدنيا فإنها لا تفتقر في نظره إلى مزاولة الأخلاق العالية ، ولهذا كان من حقها أن تنغمس في شهواتها ما طاب لها ذلك ، بشرط أن يلتزم أفرادها الهدوء والطاعة وأن تكون آراؤهم طيبة (٣٢) .

ولا يمكن فهم شيوعية أفلاطون إلا إذا لاحظنا أنها رد فعل أرستقراطي لرأسمالية عصره المتضخمة . لقد كان يشق على الأرستقراطيين القدامى أن ينازعهم ويأخذ مكانهم الأثرياء المحدثون الذين كثيراً ما كانوا من أهل العادات الوضيعة والطبقات المنحطة ، بل حتى من العبيد (٣٣) .

إنه ليشق كثيراً على أي فرد من الصفوة أن يشعر بأن طارئاً يطرده من طبقته ويخرجه من زممرته ، فإذا كان المال يستطيع أن يقضي على التمايز الطبيعي بين السادة وغيرهم ، فليذهب المال إلى غير رجعة . وأصعب من هذا فهم شيوعية

أفلاطون في النساء والأطفال ، أي تحطيم روح الأسرة عند صفوة الناس تحطيماً حقيقياً . إن الجمهورية من وضع رجل متعصب محقق متذمر ، ومع هذا يصعب الاعتقاد بأنه استطاع المضي في تعصبه وقسوته إلى هذا المدى . إن أفلاطون لم يتزوج أبداً ، ولكن له أمأ وأبأ وأسرة خاصة ، فهل أساء أبواه معاملته ؟ إن الإنسان لا يملك إلا أن يدهش لذلك ، وتعصب الرجل المذهب يصدر في العادة عن سبب محدد معروف ، وشيوعية أفلاطون في الملكية

يمكن تفسيرها بعدم انخداعه بالثراء الفاحش وباشمئزازه منه . أما شيوعية النساء والأطفال عنده فلا يمكن تفسيرها بنفس هذه الطريقة . إنى لا أستطيع تفسيرها أبداً إلا بالانحراف الجنسي .

أبوجد رجل سمح في طبيعته لم يقاس في أعماق قلبه من مضرة المال ولعنته ، ولم يتمن لو استطاع أن يستأصله من الوجود . . . ؟ أبوجد رجل سمح النفس لم يجد في محبة أسرته عزاء وسلوة عن آلامه المبرحة ؟ . . . فكيف يتأقن لإنسان أن يقضى في نفس الوقت على أسوأ شرور الحياة وعلى أعظم نعمها . . ؟ إن هذا بالضبط ما فعله أفلاطون ، أو ما حاول أن يفعله على أقل تقدير .

مشكلة أفلاطون السياسية :

كان من الخير وضع جمهورية مثالية ، ولكن فيلسوفاً ميتافيزيقياً يحترم نفسه — كأفلاطون — كان عليه أن يبرهن على أن مثل هذه الجمهورية يمكن أن توجد بالفعل وأن يستمر وجودها . أتى يجد الإنسان صفوة من الناس تستحق مثل هذا الوضع السامى ولا تسيء استعماله . . . ؟ ولما كانت الصفوة قلة (ولنقل إنها خمس السكان أو أقل) فإن من المتعذر عليها أن تحتفظ بامتيازاتها الضخمة لإلأمتى كانت من القوة والمنعة بحيث تستطيع أن تحميها من عدوان الكثرة الغالبة من الناس .

هذه الصفوة كانت طبيعية ، إنها كانت موجودة بالفعل ، وكل ما افتقرت إليه هو أن تجد ما يتوحيها ويوحد أفرادها . وقد كان أفلاطون أقدم باحث في تحسين النسل^(٢٥) ، فهو يرى أن على الإنسان أن يبدأ بسلالة جيدة من الناس ، وأن يأخذ في تربيتهم على نحو ما تربي الماشية ، فإن الأسر التي تكون على رأس الدولة تمثل سلالة يجرى في دمها الشرف والنبل . ولا يملك الإنسان إلا أن يعجب لسذاجة أفلاطون ، فإننا لا نستطيع أن نكون على يقين من أن الرجل الذى يحسن مولده يكون لامحالة رجلاً صالحاً خيراً ، باللغة ما بلغت العلاقة المتبادلة بين المولد الطيب والخلق الكريم . وقد استطاع أفلاطون نفسه أن يذكر كثيرين من الأرسقراطيين الذين كانوا — مع أرسقراطيتهم — مثاراً للاحتقار والافتقار إلى ثقة الناس .

بل لنفرض أن لدينا مجموعة كبيرة من الناس نريد أن نأخذ في تربيتهم ، إن مشكلة تحسين النسل تتحقق بالمحافظة على نقاء بذورهم ما أمكن ، وعلى أفضل الأسر أن تنجب من الأطفال ما يكفي حاجة الدولة ، لا أكثر من ذلك . ومع هذا فإن طيب مولد هؤلاء الأطفال لا يكفي ، بل لابد من تراعى في تربيتهم منتهى العناية والدقة . وقد كان أفلاطون مقتنعاً بقيمة التربية في تكوين الأطفال ، إلى حد أن وقف شطراً كبيراً من جمهوريته على التربية ، فالجمهورية تعتبر — إلى حد كبير — بحثاً في التربية السياسية ، وهي التربية التي لا يراى بها الطبقة الحاكمة وحدها .

يجب أن يمتاز حكام المستقبل بالقوة ودمائة الخلق في وقت واحد ، وعلينا أن نذكر هذا الهدف المزدوج دوماً ، وهذا يقابل في التربية الرياضة البدنية والموسيقى ، وتتضمن أولاهما كل التمرينات البدنية التي تساعد على تكوين رجال أشداء ومحاربين ممتازين ، أما الثانية فلا تغنى مجرد الموسيقى كما نفهمها ، بل يراد الفنون الحميلة *bonae litterae* والإنسانيات بوجه عام (٣٦) ، والموسيقى بالنسبة للنفس كالرياضة البدنية بالنسبة للجسم ، وكانت منظمة كل التنظيم ، فلا تباح في الجمهورية مزاولة موسيقى الجاز ، بل يسمح فقط — في حالات معينة محددة — بالموسيقى التي تبعث على القوة وتوحى بالفضيلة . وينسحب هذا نفسه على الفنون الحميلة والشعر ، فلا يباح في الجمهورية إلا شيوع نوع معين من الأشعار ، وهو مر نفسه وهو معلم هيلاس *Hellas* يتعين استبعاده من المدينة (٣٦) ، ولا يزود الشباب بالآداب اليونانية القديمة إلا بعد أن تخضع هذه الآداب للرقابة والتكيف مع مطالب الشيوعيين الصالحين (الحراس) . بل إن الشعر والفن والموسيقى يتحتم أن تكون مسائرة لمقتضيات السياسة . ويريد أفلاطون «الإلهي» أن يستبعد جميع الآداب اليونانية على وجه التقريب ، وأن يستأصلها من الجمهورية ، وأن يحرم كل الأشياء التي تخطر لذهنتنا إذ تحدثنا عن مجد اليونان ، مع استثناء الرياضيات . ومن هذه الناحية كاد أفلاطون يكون في نفس المستوى الذي كان فيه أمثال توماس باودلر *Thomas Bowdler* وأدولف هتلر *Adolf Hitler* من نقاد الأدب والفن العظام .

ومع أن أفلاطون كان منغمساً في السياسة حتى أذنيه ، فإنه وقف القليل من تأملاته على الاقتصاديات ، فرأى أن ترك الأعمال والتجارة للطبقات الدنيا . ولكن كيف يتسنى للطبقات العليا أن تعيش . . ؟ إنهم سيكونون أصحاب الأرض وملاك العبيد ، لاتقوم الطبقات الدنيا بالأعمال من أجل هؤلاء الأرستقراطيين ؟ إن مثل هذه الأمور التافهة لم تكن تستحق أن يقلق من أجلها هؤلاء . يقول أرسطو^(٢٧) « إن خمسة آلاف محارب — كما ورد في كتاب « القوانين »^(٢٨) » سيحتاجون إلى إقليم من الأرض في مساحة بابل لكي تتسنى إعالة مثل هذا العدد الضخم من الناس في بطالتهم مع نسائهم وخدمهم . ثم يقول أرسطو « عند وضع مثال أعلى لنا أن نفترض ما يحلو لنا لكن علينا أن نتجنب المستحيلات » .

كيف تسنى لأفلاطون أن يتصور لحظة من الزمن أن مثل هذه الدولة على النحو الذي تبدو عليه في الجمهورية (أوحى في صورتها المعتدلة في كتاب القوانين) يمكن أن توجد فعلاً ؟ إننا سنعود بعد قليل إلى الحديث عن مسألة القيادة ، ولكن في وسعنا الآن أن نلاحظ أننا إذا افترضنا أن الحكام الأول الذين يتولون حكم هذه الجمهورية الغريبة كانوا من الحكمة والقدرة بحيث يستطيعون المحافظة على بقائها ، فكيف نطمئن إلى حكمة الذين يخلفونهم في الحكم — رب معترض يقول إن الجمهورية مدينة مثالية . فهي من وحي الخيال ؛ بيد أننا نتوقع لاحالة من أحلام فيلسوف أن تقوم على نوع من التناسق والمنطق . وقد كان مثال أفلاطون مثال ثبات وعدم تغير ، أما جمهوريته التي تصورها فقد كانت بالضرورة عرضة للتغير وعدم الثبات.

ويمكننا أن نقف هنا لحظة ، ونسأل أنفسنا : من أين استمد أفلاطون إلهامه . إن المصادر الأولى التي ألهمته هذا الموقف كانت كراهيته للسياسة الأثينية واستحسانه لنظم الدورين Dorian في كريت واسبرطة . وكان تصوره لنظم إسبرطة في صورة مثالية تصوراً لايقبل ، ومع هذا كان متحمساً له حماسه في معاداة النظم الأثينية . ولم تبق معرفته بالسياسة نظرية خالصة ، بل لاحظ أثناء رحلاته وإبان تقلبات حياته السياسية اختلافات

لا حصر لها بين المدينة الكاملة التي لم توجد إلا في ذهنه ، والمدن الموجودة في العالم فعلاً ، وقد صنف الحكم في المدن الموجودة بالفعل إلى ست مجموعات هي :

الموناركية المستبدية (حكم حاكم فرد مستبد عادل) ، والموناركية الدستورية ، والأوليجركية (حكم الأغنياء) والديمقراطية (حكم الكثرة) ، والفوضوية ، والطغيان ، وهذه الصور من الحكم قد تختلف إحداها الأخرى ، وأخيراً قد تبدأ الدورة كلها من جديد . وقد جاء هذا بحثاً اجتماعياً رائعاً ، يمكن أن يعد أفلاطون من أجله أول عالم اجتماع ، وأقدم باحث عرض للدراسة تاريخ الدستور . ويقدم لنا في كتاب القوانين^(٣٩) تاريخاً لاضمحلال إيران وسقوطها ، يعتبر أول تحليل من نوعه ، بل لقد جمع مادة غزيرة من المعارف التجريبية حين كان مستشار « ديونيسيوس » Dionysios . ولكن لا بد من أن نعترف بأن تدخله في سياسة سيرا قوصة كان مجلبة سوء لكل من كان يعينهم ذلك .

لم تكن تنقص أفلاطون إذن الخبرة السياسية ، بل ربما كانت خبرته كافية ، ولكنه كان مسرفاً في نزعته النظرية إلى حد عاقه عن الإفادة من خبراته . وكانت ضغينته السياسية عنيفة مرة ، وأحلامه قوية جداً إلى حد أنها لم تتأثر بالحقائق المتغيرة الزائلة .

والعقيدة الأساسية في السياسة عند أفلاطون ، هي سيادة الدولة سيادة مطلقة . فالدولة وحدها يمكن أن تكون كاملة وأن تكفي نفسها ، ولا يكون الأفراد إلا ناقصين ، إنهم نسخ ناقصة للدولة . والدولة وحدها يمكن أن تبقى ثابتة غير متغيرة ، أما الأفراد فصيرهم إلى الزوال في تعاقب سريع . ومن هنا وجب أن يخضع الفرد للدولة ، وأن يضحى عند الضرورة في سبيلها هذه نظرية صالحة في الشيوعية والحكم المطلق .

ولكن كيف يمكن أن تكون الدولة كاملة ما لم تكن من خلق الله ذاته ؟ إنها لا بد أن تكون ناقصة إذا كانت من وضع أفلاطون . وكيف يمكن تقريبها إلى الكمال إذا لم يسمح بنقلها والعمل على تغييرها ؟

العيب الأكبر في الدولة التي تحكم حكماً استبدادياً — إذا قورنت بالدولة الديمقراطية — هو صعوبة وجود نقد مستقل فيها يصدر عن صدق وإخلاص بل استحالة هذا النقد . ومن الممكن أن نلتمس لأفلاطون العذر في عدم إدراكه ذلك في وضوح وقوة كما ندركه نحن الآن (٤٠) .

ونود ونحن ننتقل إلى الحديث عن القديس توماس الأكويني Thomas Aquinas (في النصف الثاني من القرن الثالث عشر) أن نقدم احترامنا له لأنه كان — في شرحه لكتاب أرسطو في السياسة — أول من قال في قوة خضوع كل جماعة لأعضائها ، وكل حكومة لرعاياها . وأفلاطون معذور أكثر من هذا إذا نحن ذكرنا الشرور التي اقترفتها الحكومات الاستبدادية المطلقة حتى بعد عصر القديس توماس ، ولم تقترف على نطاق واسع ، ولا بمثل الطريقة الطاغية أو العلمية كما يقولون ، كما تقترف في أيامنا الحاضرة .

القيادة :

بين أفلاطون في وضوح أن ليس يكفي أن توجد طبقة حاكمة ، بل يتعين أن يكون لهذه الطبقة رئيس ، قائد مطلق ، وبغير وجود قائد يتولى رياستها لا يتيسر لها البقاء . ومن ثم كانت المشكلة التالية هي : من ذا الذي سيكون القائد . والنتيجة التي توصل إليها هي أن الفلاسفة يجب أن يصبحوا ملوكاً ، أو أن يكون الملوك فلاسفة ، وإلا « فلن تتوقف القلاقل في دولنا ، ولا في الجنس البشري فيما أظن (٤١) » . ألم يتعلم أفلاطون شيئاً أثناء وجوده في سيراقوصة ؟ كيف أمكنه أن يتخيل إمكان هذا الاقتران (بين الملك والفلسفة) ؟ أي فيلسوف — سوى أفلاطون فيما يبدو — هذا الذي يريد أن يصبح ملكاً ؟ وكيف يتسنى للملك أن يجرد نفسه من نزعاته الغريزية وأعبائه اليومية ليصبح فيلسوفاً ؟ إن وجود مثل هاتين المهنتين المختلفتين في شخص واحد ، وفي وقت واحد ، ليس أقل من معجزة .

لقد اعتقد أفلاطون أن هذه المشكلة يمكن أن تحل بوضع قوانين ونظم لتربية قادة للمستقبل ، فوقف كثير من أجزاء الجمهورية على بيان هذه التربية ، وكانت نتيجة هذا إتلافاً واضحاً للتربية نظرياً وعملياً .

ومهما يكن من شيء فإن القائد متى انتخب ، وجبت طاعته في ثقة كاملة حتى في أتفه الأمور . يقول أفلاطون :

«تقتضى الغزوات الحرية كثيراً من التبصر وسنن القوانين ، ورأس هذا كله أن يكون لكل من الحسنين قائد ، وألا يعود عقل أحدهما أن يقدم على فعل ، مازحاً أو جاداً يباعث من نفسه ، بل يتعين عليه — في حال الحرب أو السلم — أن يتطلع إلى قائده وأن يتبعه حتى في أتفه الأمور ، على اعتبار أنه يعمل تحت قيادته . فمن ذلك أنه يستجيب لأمره حين يقف أو يتحرك أو يقتل أو يتناول وجبات طعامه ، أو يسهر ليلاً ليقوم بالحراسة ، أو يتسلم الرسائل متى تلقى بذلك أمراً . ومن واجبه في ساعة الخطر ألا يتقدم أو يتقهقر إلا بأمر من قائده ، وبالاختصار ألا يعلم نفسه أو يعودها أن تعرف أوتفهم كيف تأتي وهي مستقلة عن غيرها» (٤٢) .

إن الحكام الذين يحكمون حكماً استبدادياً مطلقاً يستهدفون على الدوام لخطر القمع العنيف ، ولا يستطيعون أن يحتملوا من أتباعهم المقربين استقلال التفكير وأصالته . وهم محوطون بالمنافقين والمرائين ، وأولئك بطبعهم من أواسط الناس وجبنائهم . فأين ينتظر أن يوجد خلفاء لهم ؟ هذا إشكال لا يجد حلاً . وأحسن حل عملي له هو الاعتماد على نظام الوراثة ، وتحديد الخلافة بقانون الدولة الآلى ، كما حدث في الموناركيات الاستبدادية المطلقة التي تجددت فيها الخلافة بقانون إلهي ، ولكن حتى هذا الحل فيه مغامرة مخيفة . ليس هناك طريقة مأمونة لاختيار الحاكم ، وإذا لم يكن الحكم وراثياً كان الحاكم عملياً هو الذى يختار نفسه ، ويقبض على ناصية الحكم ، ويروع المعارضة بسحر شخصيته ودفاعه الغلاب عن نفسه .

ومن أحسن ما جاء في الكتاب القيم الذى وضعه «بوبر» (٤٣) ذلك الجزء الذى أبان فيه أن أفلاطون حين وضع مشكلة السياسة في صورة مسألة تنذر بالسوء هي : «من هذا الذى سيتولى حكم الدولة» . حين أبان أفلاطون عن هذه المشكلة على هذا الوضع ، أوجد في الفلسفة السياسية بلبله مستمرة وحيرة دائمة . ولعل السؤال القطن الأكثر جدوى هو : «كيف يتسنى لنا أن نقيم

نظمنا السياسية بحيث تمنع غير الأكفاء ، والأشرار من الحكم ، من إحداث
أخطار جسيمة .

ويتعين علينا في هذه الحالة — كما يتعين في كل الحالات — أن نرتد إلى
التربية ، إذ لا يكفي أن تكون النظم أفضل ما يمكن ، بل يتعين حماية هذه
النظم وتحسينها . والرجل الصالح الذي نفتقر إليه لا يمكن أن ينشأ إلا في
ظل تثقيف ملائم لتحقيق هذا الغرض . وغرض التربية لم يعد الغرض
الأفلاطوني المنحرف الذي ينتهي بخلق قادة ، وإنما أصبح هدفاً أميناً يتمثل في
خلق رجال خبيرين أفاضل . وبمرور الزمن يصبح أحسن هؤلاء — أو بالأحرى
أصلحهم للسياسة — حكاماً . ولكن حتى مع هذا يجب أن يكون السلطان
مقيداً بزواج دستورية .

السياسة والعلوم الرياضية :

سنعرض في الفصل التالي لمناقشة الرياضيات عند أفلاطون . ولكن من
الممكن التمهيد لهذه المناقشة بوضع ملاحظات تتصل بالرياضيات تفكيره السياسي .
إن الرياضيين الذين يعالجون اليوم المشاكل السياسية يعرضون لها من الناحية
الإحصائية أو الاقتصادية . وما كان من الميسور أن يعالجها أفلاطون من هذه
الناحية ، إذ لم يكن له أدنى إلمام بالإحصاءات ، ولا اهتمام بالمسائل الاقتصادية
من أى نوع كان . بل يبدو أنه لم يفتن إلى أن العوامل الاقتصادية قد تؤثر
في الحياة الخاصة والعامة . ومع هذا فما كان في وسعه أن يغفل عن القلاقل التي
تنشأ في محيط الأسر والشعوب عن المتاعب المالية ، لأن مثل هذه المتاعب إذا
ظهرت بدت من الوضوح وإثارة الانتباه بحيث لا يتيسر إهمالها . ولبت
شعري ألم يحدث أن كان على أفلاطون أن يواجه التزامات مالية شخصية
أو تخص من يعينه أمرهم ؟ أولم يكن لهذه الالتزامات عنده أية دلالة ؟

ولم تكن طريقته في معالجة المشاكل السياسية حسابية بالمعنى الذي نفهمه ،
بل كانت هندسية ، فسر الكون في نظره نظام وقياس . وقد بسط هذا
التصور حتى شمل كل شيء يتصل بتدبير المنزل أو المدينة ، وفعل هذا في
غير اعتدال . فكل شيء في المدينة الكاملة يتحتم تنظيمه ، ولا يمكن أن

يعرف تغير قبل حدوثه ، ومن أجل هذا ليس في حياة هذه المدينة فرصة يمكن أن تنهز ، ولا مجال لاختيار ، ولا مكان لشيء غريب مخالف للنظام . فالمدينة تقوم بوظيفتها كما تؤدي الآلة الميكانيكية عملها . وهو يعالج في بعض فصول «القوانين» تنظيم الحياة الخاصة بكثير من التفصيل والإسهاب ، وقليل جداً من التحفظ ، إلى حد أنها تبدو في نظر الرجل الحديث قبيحة تشمئز منها النفس .

ويستخدم أفلاطون في جدله أحياناً كلمات تشبه أن تكون رموزاً هندسية ، ومن هذه الناحية كان اعتباره أقدم سلف لمناطقة اليوم الرمزيين (أو الرياضيين) لاجرية ولاحق في الجمهورية :

إذا أخذنا في اعتبارنا النمط الرياضي البادى في جمهوريته ، ظهر لنا أن ليس للحرية فيها مجال . إن الحرية إنكار للفضيلة ، وعلى كل إنسان أن يعرف مكانه ويلزمه ، وعليه أن يعرف واجبه ويقوم بأدائه ، وليس في وسع أحد أن يختار مكانه ولا واجبه ، بل إن الحاكم نفسه ليس حراً ، وإن لم يكن في مقدور أى فرد أن يراقبه ، لأنه هو وحده الذى يراقب نفسه ، وعلى كل امرئ أن يهتم بشئونه الخاصة ، ويتبع هذا النظام الاجتماعى إلى أقصى حد وفى «القوانين» (٤٤) حرم على الشباب أن يتعرضوا لنظم المدينة بتقده ، وفى وسع الشيخ المحرب أن يفعل ذلك ، على ألا يكون فى حضرته عندما يعلن نقده شاب .

وتهيمن على التربية رقابة ، فيتعين ألا يجد المواطنون — شباباً وشيباً — فرصة يتسنى لهم فيها أن يقرءوا شيئاً لم تقره الدولة ، ولا أن ينصتوا إلى أحاديث تتنافس مع قوانين المدينة ونظمها ، ولأن يستمعوا إلى موسيقى غير مناسبة .

عندما زار والدو فرانك Waldo Frank موسكو ، تحدث إلى شاب ميكانيكى وقال له : « إن فى نيويورك صحفاً يجد فيها المرء كل صباح صدى لكل ما يمكن أن يصدر من أحكام فى الموضوعات المختلفة » . (٤٥) فأجابه الشاب بقوله : « إنى لأرى لهذا نقماً ، فإن لكل مشكلة حلاً صحيحاً ،

والصحافة — فيما يبدو لى — تؤدى للناس خدمة أفضل من هذا إذا كانوا يجدون فيها كل يوم رأى السديد فى الموضوعات الهامة ، ولاتنشر عليهم غير ذلك . ما قيمة نشر كثير من وجهات النظر المختلفة ، بينما نعرف أن وجهة نظر واحدة منها هى وحدها الصحيحة ؟ . هذا الجواب كان يمكن أن يسر أفلاطون . وإذا سأله سائل عن أى وجهات النظر هو الصحيح ، أجابه فى غير تردد : «هى وجهة نظر الدولة» .

ومن الخير أن أفلاطون لم يكن دكتاتوراً إلا فى أحلامه ، ولو كان حاكماً مطلقاً لهون من دكتاتوريته عجزه من الناحية الفنية . إن ما يسميه الفرنسيون «حشو الدماغ» قد تحقق فى يسر ووضوح عندما قامت الحكومات الحديثة بالسيطرة على الصحافة والتلغراف والتليفون والإذاعة والتلفزيون ، ولم تكن هذه الرقابة ميسورة إبان العصور القديمة ، فالرقابة التى يفرضها أفلاطون لم يكن من الميسور ، بالضرورة ، أن تكون كاملة ، فإن شبك رقباته ومفتشيه تملؤها الثقوب .

وهدم الحرية يتضمن لاحالة القضاء على الحق ، إذ لو أصبح واجب الحاكم ألا يزود المواطنين بغير الأفكار النافعة ، وجب أن تغربل هذه الأفكار ؛ وأن تتدرج وفق مراتبها وعندما يلقى إلى الناس شطر من الأنباء فقط ، يكون هذا كذباً ، ولكن أفلاطون لم يقف عند ذلك «فالأكاذيب المناسبة» والأكاذيب النبيلة^(٦) قد تكون ضرورية ، لالكى تخدع الشعب فحسب ، بل لكى تخدع الصفوة كذلك ، وليس ثمة شك فى هذا ، فإن الحاكم المطلق يتعين عليه أن يكذب ، أو يتعين على معاونيه أن يكذبوا له (فالنتيجة واحدة فى الحالتين) ، فكيف تسنى لأفلاطون أن يوفق بين هذه النتيجة ونظرية الملك الفيلسوف ؟ فالفيلسوف يحب الحق ؛ وإذا كان يتعين على الملك أن يكذب — حتى ولو كان ذلك عرضاً — فكيف يتقبل هذا الفيلسوف الكامن فى هذا الملك إن طلب الحق ومزاولة السلطان المطلق أمران متنافيان تماماً ؟

وكما يقول «بوبر» :

كان لسقراط خليفة جليل واحد ، هو صديقه القديم أنتستين

Antisthenes آخر الجيل العظيم ، أما أفلاطون أعظم حواريه الموهوبين. فسرعان ما أثبت أنه أقلهم أمانة لمذهبه ، لقد خان عهد سقراط كما فعل أعمامه ، فإن هؤلاء إلى جانب أنهم خانوا سقراط حاولوا أن يوقعوه في أعمالهم الإرهابية ، ولكنه قاوم محاولتهم فأخفقوا في تحقيقها . وقد حاول أفلاطون أن يقحم سقراط في محاولته الضخمة التي أراد بها إقامة نظرية المجتمع غير المتحرك ، ولم يتعذر عليه النجاح لأن سقراط قد مات .

أنا أعلم بالطبع أن هذا الحكم سيبدو صارماً قاسياً ، حتى في نظر نقاد أفلاطون ، وليكتنا إذا اعتبرنا أن محاورتي «الدفاع» و«أقريطون» معبرتين عن رغبة سقراط الأخيرة ، وقارنا بين هذه الوصايا التي كانت في شيخوخته ، وبين وصية أفلاطون في كتاب «القوانين» ، وجدنا من العسير أن نصدر حكماً غير الحكم الذي أسلفناه . لقد أعدم سقراط ، ولكن موته لم يقصد إليه الذين قدموه إلى المحاكمة ؛ أما «قوانين» أفلاطون فقد تفادت الحاجة إلى هذا القصد ، وأعدت في هدوء وعناية نظرية التفتيش ، وأعلنت أن التفكير الحر ، ونقد النظم السياسية ، وتعليم الشباب أفكاراً جديدة ، والقيام بمحاولات لإدخال عادات دينية بل آراء دينية ، كل تلك جرائم تستحق الإعدام . وفي دولة أفلاطون ما كان يمكن أن يمنح سقراط فرصة الدفاع عن نفسه علانية أمام الجماهير ، بل كان ينتظر أن يسلم إلى المجلس الليلي «لعلاج» روحه المريضة ، ثم لإيقاع العقاب بها آخر الأمر» (٤٧) .

منذ بدأ أفلاطون فكرة الحق المتعالى على الطبيعة المحسوسة ، كما تعبر عنها المثل الأبدية ، هبط تدريجياً إلى مستوى الدعاية ، وأساليب التفتيش ، وإباحة الكذب المفيد . ومن النظرة الأولى تبدو هوة بين الحق المطلق والكذب الصراح ، ولكن أفلاطون عبر هادون أن يدرك فيما يظهر احتياله لتحقيق ذلك . قارن بين التواء تفكيره ووجهات نظر العلماء : فنحن نبذل أقصى جهد في الوصول إلى الحق عن طريق خطوات متعاقبة توصلنا إليه رويداً رويداً ، ولاندعى

أننا وصلنا ، بل نواصل سيرنا إليه ، ونقترب منه تدريجياً . إننا لا نبدأ بالحق كله ، ولكننا ندركه شيئاً فشيئاً ، وهذا مستحيل بغير حرية . إن الحق ليس — كما ظن أفلاطون — مثالا ابتعدنا عنه ؛ إنه مثال نتقدم نحوه باستمرار ؛ إنه هدف وغاية ومن ثم كان ديمقراطية خالصة .

ديانة أفلاطون :

أقام أفلاطون في دولته المثالية «ديانة تختلف اختلافاً بيناً عن الديانة الشائعة» ، ورأى أن يكره المواطنين جميعاً على الاعتقاد في آلهته ، وإلا كان عقابهم الإعدام أو السجن ؛ وكل حرية في المناقشة محرمة تحت النظام الحديدي الذي فكر فيه . ووجه الطرافة في منحاه أنه لم يكثر كثيراً لكون الديانة حقيقية أو غير حقيقية ، وإنما اكتفى بالتعويل على أثرها في الناحية الخلقية . لقد كان مستعداً لترقية الأخلاق بالخرافات ، واحتقر الأساطير الشعبية لامن ناحية زيفها وبطلانها ، بل من ناحية أنها لا تفيد في سبيل الاستقامة^(٤٨) .

افتقار أفلاطون إلى النزعة الإنسانية :

إن المثل الأعلى للكمال المتحجر والشيوعية عند أفلاطون لم تنشأ عنهما كراهية الحرية وحدها ، بل ترتب عليهما مقت النزعة الفردية في كل صورها . وحملته على النزعة الفردية ملتوية ماكرة ؛ وللتعبير عنها في إيجاز ما أمكن نقول إن النزعة الفردية قد تتعارض مع النزعة الجماعية ، وتتناقى الأنانية مع الغيرية^(٤٩) . أما تحليل أفلاطون ولعبه بالألفاظ (ونرجو أن يكون قد جاء عفواً) فيبدو في التسوية بين الحدين الأولين والحدين الآخرين في هذه المتقابلات (أي بين الفردية والأنانية ، وبين الجماعية والغيرية) ، ومن ثم نشى إلى أن الفردية تتناقى مع الغيرية ، وهذا يحتاج إلى برهان . ويتعين على الإنسان أن يكون في نظره شيوعياً وإلا كان حيواناً أنانياً ؟ وقد كان الاتجاه التقدم السياسي . كله منذ عهد القديس توماس حتى أيامنا الحاضرة يقوم على عكس هذا في ربط النزعة الفردية (حرية الضمير) بالغيرية .

ولم يرفض أفلاطون التزعة الفردية فحسب ، بل إنه لم يشعر باحترام للشخصية . وقد بدأ هذا واضحاً في الفقرة التي اقتبسناها عن كتاب « القوانين »^(٥٠) من قبل ، وتشهد به فقرات أخرى كثيرة ، نضيف إليها الفقرة التالية من الكتاب نفسه :

« إن أول وأسمى صورة من صور الدول والحكومات والقوانين هي الصورة التي فيها يسود المثل القديم الذي يقول : (كل الأشياء تكون بين الأصدقاء على الشيوع) . وهذه الشيوعية في النساء والأطفال والملكية — سواء أكانت موجودة الآن في أى مكان أم ستكون موجودة يوماً ما — هذه الشيوعية التي تختفى معها فردية الإنسان وخصوصياته وتتلاشى كذلك التي هي بطبيعتها خاصة به كالأعين والآذان والأيدى بحيث تصبح على الشيوع ، فيشارك الناس في النظر والاستماع والتصرف ، بحيث يعبر جميع الناس عن المدح والذم ، ويشعرون جميعاً بالابتهاج والأسف في ظروف واحدة ، وبحيث تعمل القوانين على توحيد المدينة إلى أقصى حد ، سواء أكان هذا ممكن التحقيق أم غير ممكن ، فإني أصرح بأن ليس ثمة إنسان يعمل بمقتضى أى مبدأ غير هذا المبدأ الشيوعى ، يستطيع أن ينشئ دولة مثالية يمكن أن تكون أصدق أو أفضل أو أسمى فضيلة من هذه الدولة الشيوعية »^(٥١) .

ومما يبدو من المتناقضات أن يعد الكتاب الذى كره التزعة الفردية كداعية من دعاة التزعة الإنسانية . بل ذهب بعض المتحمسين له إلى أبعد من هذا ، فاعتبروه أصلاً انحدرت منه المسيحية مع أنه أخضع الفرد للدولة إخضاعاً كاملاً حتى كادت فلسفته تصبح فلسفة غير إنسانية . ومع هذا فإن خداع النفس عنده كان من العمق بحيث أفضى به إلى تسمية « الجمهورية » العدالة ، وتخصيص جزء كبير منها للبحث في العدالة المجردة .

ما العدالة ؟ إنها ما يكون في مصلحة الدولة . فالمدينة عادلة حين تكون الطوائف محددة . وغير قابلة للتغير ، وحين يلزم كل فرد مكانه الملائم له ، وحين يقبل جميع الناس طواعية مبدأ الطبقة الحاكمة ، والامتياز الطبقي . والمدينة التي أحسن تنظيمها ، والتي لا تقبل التغير ، هي رمز العدالة الأبدية .

وقد اختير تعريف أفلاطون للعدالة لكي يؤيد نظام الحكم الاستبدادي المطلق ،
بينما كانت الفكرة الشائعة بين الناس عن معنى العدالة على العكس من هذا
التعريف ، ومن ثم فنحن نواصل الدوران في حلقة مفرغة .

وتوجد أحياناً وجدانات إنسانية في كتابات أفلاطون ، ولا سيما في
المحاورات السقراطية الأولى . فمن ذلك ما نراه في محاوراة أقريطون ، عند
ما يقول إن احتمال الظلم خير من ارتكابه . ولكنه لم يدرك قط أن فكرة
الإنسانية هذه أسمى وأبقى من المدينة المتبلورة في أحلامه . فلندع الإنسانية
تذهب ضحية في سبيل المدينة . وإلا فإن المدينة تتداعى وتنهار .

إنه لم يستطع أن يفهم أن العدالة يتعين ألا تنفصل عن الحقبة ، فالحقبة بغير
عدالة ضلال وخطر ، والعدالة بغير حقبة تفقد ما فيها من معاني الإنسانية ،
والعدالة المجردة قريبة من الظلم قريباً ينذر بالخطر .

ونحن لانملك توجيه اللوم إلى أفلاطون لكونه غير مسيحي ، ولكنه
خليق بالملامة لأنه ضحى في سبيل معتقداته السياسية بالمثل العليا السمحة التي
دان بها بيركليس Pericles وديمقريطس وسقراط وتلامذة جورجياس
الكيداماس Alcidas وليقوفرون Lycophron وأنتستين Antisthenes .
وبسبب هذه التضحية الجريئة جعلت عنوان هذا الجزء من كتابي : « الخيانة
الكبرى » . إنها لم تكن خيانة للديمقراطية الأثينية وحدها ، بل خيانة للأستاذ
الذي كان أول مرشد له ، والذي أولاه حبه . والواقع أن كثيراً من الحجج التي
قيلت في مهاجمة الديمقراطية وضعها أفلاطون على لسان سقراط . لقد جعل
أفلاطون أستاذه القديم يقول عكس ما علمه . فهل بلغ خداع النفس عنده
حداً لم يستطع معه أن يميز بين سقراط الحقيقي ، وسقراط الذي خلقه
وهو ؟ (٥٣)

أيمكن أن تكون هناك خيانة أبشع من هذه الخيانة ؟ إن أفلاطون لم
يتنكر لأستاذه ، ولكن ما فعله كان أسوأ من هذا ، فقد عرض في مؤلفاته
الأخيرة صورة هزلية لسقراط كانت تشويهاً معيياً له . ولنكرر ما قلناه من
قبل من أن سقراط كان ديمقراطياً ، مؤمناً بالترعة الفردية ، داعياً إلى المساواة ،

وقد صَنَعَ أفلاطون بالتدريج على تقيضه في كل هذا . كان هم سقراط-
الأشكر أن يعلم محاسبة الإنسان نفسه ، وكان دائماً أبدأ على استعداد للاعتراف
بجهله . أما أفلاطون فعلى العكس كان الأستاذ الذي عرف الملك الفيلسوف بأنه
من يتعين طاعته في ثقة واطمئنان . كان واضح «الجمهورية» الكاملة بحكم تعريفه
ومن أجل هذا استحال أن تتعرض للتغير دون أن يكون تغيرها وصمة .

وهناك نوع آخر من الخيانة لا يعتبر أفلاطون مسئولاً عنه ، وهو شبيه
بالنوع الذي وصفه المؤلف الفرنسي جوليان بندا (Julien Benda) (١٨٦٧-)
في كتابه «خيانة الكتاب» ، فالكتاب الذين خانونا — فيما أريد أن أقرر —
هم الشراح الكثيرون الذين تعرضوا لشرح التفكير السياسي عند أفلاطون ،
وقدموا لنا منه صورة زائفة كل الزيف ، لأنهم موهوا فكرته في الحكم
المطلق وآراءه في شيوعية الملكية والنساء والأطفال .

ومرة أخرى لأملك أفضل من أن أقتبس كلام «بوير» في هذا الصدد :
«أى تمثال لتفاهة الإنسانية يبدو في فكرة الملك الفيلسوف .

ما أبعد هذا عن بساطة التزعة الإنسانية عند سقراط ، ما أبعد عن
مطلب سقراط من السياسي المسئول ، وهو ألا يؤخذ بمزاياه
وسلطانه وحكمته بل يعرف أهم الأشياء إطلاقاً ، وهو أننا جميعاً
كائنات بشرية ضعيفة . ما أبعد دنيا هذا الفيلسوف المهتم الصادق
العاقل من مملكة أفلاطون التي يحكمها ذلك الحكيم الذي يرفعه سلطانه
السحري عن مستوى عامة الناس ، وإن لم يتزده عن مباشرة الكذب
ولا يعصته من أن يكون كالشامانيين* يتجر بالمحرّمات وينتجها
حتى يتسلط على غيره من الناس» (٥٥) .

محاورة طيماوس :

سنعرض فيما بعد لتحليل الأفكار العلمية عند أفلاطون . ولكن من
الأوفق أن نتحدث الآن عن الكتاب الذي يعتبره أكثر العلماء المؤلفين العليين

* الشامانية Shamanism عقيدة بعض قبائل آسيا الشمالية وأمريكا ؛ وغلاصتها أن أقدار
الناس في الحياة تقررهما مجموعة من الآلهة أو الأرواح مطبوعة على الشر . (المترجم)

الرئيسي بين آثاره ، وهو «طيمائوس» ، وفيه يعالج العلم لابعنا الضيق المحدود ، بل باعتباره بحثاً في الكون . إنه دراسة للعالم في وحدته ونظامه وجماله . والعلم — بالمعنى الذي نفهمه — دراسة لظواهر حسية محددة ، والفضل في أنه شق طريقه وآتى أكله راجع إلى ما يقتضيه من تثبيت وتأمل ، أما الكونيات فعلى عكس هذا موضوعها الكون كله . ومن أجل هذا يعتبر الباحث فيها فيلسوفاً مبتافيريقياً لارجل علم بصرف النظر عن العناصر العلمية التي تدخل في بحثه .

وبصدق هذا بوجه خاص على محاوره طيمائوس التي ظل كثير من الشراح آلافاً من السنين يعدونها أوج الحكمة الأفلاطونية ، والتي لا يملك رجال العلم الحديث إلا أن يعتبروها أثراً تذكارياً يشهد بافتقار أفلاطون إلى الحكمة والتبصر^(٥٦) .

وفي أواخر حياة أفلاطون — ولنقل إبان العشرين عاماً الأخيرة — شرع في كتابة محاوراته الثلاث : « طيمائوس » و « كريتاس » Critas و « هيرموقراطس » Hermocrates . وقد أتم « طيمائوس » وكف عن كتابة كريتاس فجأة (في منتصف جملة كان يكتبها) ولم يبدأ في كتابة المحاوره الثالثة . والمحاورات الثلاث كلها تروى قصة العالم منذ عصر ما قبل التاريخ إلى فجر المستقبل ، وكان الجزءان الأخيران في السياسة . ولعل أفلاطون قد تبين بمجرد الانتهاء من جمع ملاحظاته أن الإطار الأصلي ضيق شديد الضيق ، فتخلى عنه وشرع في تأليف كتابه « القوانين » وهو آخر كتبه وأكثرها اسهاباً . ومن الواضح أن الإنسان إذا أخذ يشرع للمستقبل ، ونزعت به الرغبة إلى معالجة تشريعه بالإسهاب والتفصيل ، تضخم لاحالة كتابه وتجاوز خبجته كثيراً حجم المحاورات الأصلية .

وقد سميت محاوره « طيمائوس » باسم المتكلم الرئيسي فيها ، طيمائوس اللوكريسى ، وهو شخص يتعذر اعتباره موجوداً بالفعل ، ولعله كان من خلق الخيال الشعري^(٥٧) ؛ وطيمائوس أساس الدراسات الكونية في المحاورات الثلاث . وفي وسعنا أن نقسم الحوار إلى ثلاثة أجزاء (والرقم الموضوع بين قوسين يدل على طول أحدها بالنسبة للآخرين)

١ — المقدمة (٨) وهي تتضمن أسطورة «أطلنطس» Atlantis كما رواها «صولون» أحكم الحكماء السبعة (٥٨).

٢ — علم الوجود بمعناه الخاص (٤٢) ، صنع النفس الكلية ، ونظرية الأركان ، ونظرية الهولي (المادة) والأشياء المحسوسة .

٣ — علم وظائف الأعضاء — الطبيعي منه والمرضى ، (٢٣) النفس الجزئية وجسم الإنسان . والجزء الثاني هو الجزء الرئيسي ، وهو أطول بكثير من الجزئين الآخرين مجتمعين . وهو يبحث في ماهية علم الطبيعة ، والوجود والصيرورة ، والمثال والشبح (العالم المرئي المحسوس عند أفلاطون ليس إلا أشباحاً تحاكي العالم الحقيقي) ، والخلق ، وجرم العالم نفسه ، وتعاون العقل والضرورة وهلم جرا ، وتحليل المحاورة تحليلاً أوفى من هذا يستوعب مكاناً أفسح وأوسع ، ولا يفيد إلا في تضليل القارىء .

والمفروض في المدينة المثالية المشروحة في الجمهورية أنها وجدت فعلاً في الماضي السحيق ، في أثينا ، في عصر ما قبل التاريخ . ومع هذا فالغرض من كتابة «طيمائوس» هو ربط الجمهورية المثالية بتنظيم العالم كله ، فالجمهورية ليست إلا المظهر السياسي للعالم ، وليست الأخلاقية الإنسانية إلا انعكاس العقل الكوني .

وصانع العالم Demiurgos ليس خالقاً ولكنه يشبه العقل عند أنكساغوراس Anaxagoras من حيث إنه منظم للعالم ، ولنسمه العقل الإلهي . والعالم المنظم هو نفسه إلهي على قدر مسايرته لمنطق العقل . والفرقة بين المادة والعقل عند أفلاطون ليست واضحة تماماً ، لأن كليهما يمكن تفسيره بالعقل الكلي . هذا فهناك صورة أخرى للثنائية تتمثل في محاورة «طيمائوس» ، وهذه الثنائية تبدو في التفرقة بين العالم الأكبر (الكون) والعالم الأصغر (الإنسان) وقد قال بهذه التفرقة من قبل «ديمقريطس» ولكن أفلاطون هذبها كثيراً جداً .

والعالم يشبه جسماً حياً فريداً ، يبدو التدليل على معقوليته في انتظام حركات الكواكب ، ومن الممكن أن تقارن نفس العالم بنفس الإنسان ، لأن كليهما إلهية وخالدة .

والكواكب والنجوم أعظم مجلى للمثل ، ومن الممكن اعتبارها في نظره آلهة . وعلم الفلك هو المعرفة التي تلزم للحكمة والصحة والسعادة . ومن الممكن أن نجد في الموسيقى وفي نظرية الأعداد أثر الرياضيات الإلهية التي تكشف عنها حركات النجوم ، فالناس عند ما يموتون تعود نفوسهم إلى النجوم التي يتصل بها مولدهم^(٥٩) .

وعن «طيمائوس» أخذ الناس الهذر التنجيمي الذي أضر كثيراً بالعالم الغربي ولا يزال يفعل فعل السم في ضعاف العقول في أيامنا الحاضرة ، بل كان علم التنجيم نفسه فرعاً من علم التنجيم عند البابليين ، وإضافاً لأفلاطون يتعين الاعتراف بأن التنجيم عنده بقي مترناً وروحانياً ، ولم يتحول إلى تنبؤ تافه بالغيب ، فقد كانت الكواكب في نظر عقله المتأمل شبيهة بالساعات الدقيقة التي تكشف عن سير الزمن ، وعن أنغام النفس الكلية .

وهذه الأنغام تبدو — بسبب عدد الكواكب — معقدة كل التعقيد ، ولكنها وضعت في مجموعات معينة . وهذه المجموعات نفسها تتكرر بعد فترة معينة من الزمن . هذه الفترة هي السنة الكبرى^(٦٠) التي تقاس بالعدد الكامل (٣٦٠٠٠ عام أو ٧٦٠,٠٠٠ عام ؟) .

وفي الإمكان التوسع في بيان التشابه الشعري بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) ، بين جسمنا وبين الجسم الكلي^(٦١) . لقد سيطر هذا التشابه على تفكير أفلاطون ، وبسبب مكانة أفلاطون نفسه هيمن هذا التشابه — إلى حد كبير — على تفكير كثير من مفكرى العصور الوسطى ، بل حتى على رجل من المحدثين مثل «ليوناردو دافنشى» Leonardo da Vinci ومن هذا التشابه كانت الناحية الخاصة التي أثارت اهتمام أفلاطون أكثر من غيرها ، هي بالطبع الناحية التي تشير إلى أن المدينة الكاملة في أحلامه صورة من المدينة الإلهية . إن طيمائوس دعامة كسمولوجية لما ورد في الجمهورية .

والكون مركب من أربعة عناصر ، هي الأرض والماء والهواء والنار ، ويتوسط الثاني والثالث منهما نسبياً بين الأول والأخير^(٦٢) . وهذه العناصر أجسام صلبة ، ومع ذلك يمكن أن تتخلل إلى أجزاء هندسية ، وإليها تعزى الأجسام الصلبة المنتظمة الأربعة^(٦٣) .

وقد قابل أفلاطون في سيرا قوصة فيلستيون Philistion من أهل «لوكروا» ولعله تأثر به ، أو كان يمكن أن يتأثر به لو كان أقل نفوراً من العلم التجريبي . ولم يكن فيلستيون مجرد باحث نظري يتبع انبادوقليس Empedocles ، وإنما كان عالم تشريح ممتاز ، قام بتشريح جثث كثيرة ، وشرح كثيراً من الكائنات وهي حية لأغراض علمية ، واعتبر القلب منظم الحياة الرئيسي وكانت ملاحظاته على القلب الحى غاية في الدقة ، واكتشف أن بطني القلب تموتا قبل موت أذنيه (ونحن نعرف حقيقة أن أذينة القلب انمى هي جزء القلب الذى يموت أخيراً ultimum moriens ، وأن صمام الشريان الرئوى السينى (وهو على شكل الحرف سين) أضعف من صمام الأروطى السينى (وهو الشريان الذى تبت منه شرايين الجسم) ؛ وهذا صحيح تماماً لأن ضغط الدورة الرئوى ليس إلا ثلث ضغط الدورة المتعلقة بالبنية . وملاحظات فيلستيون تشبه الدهشة ، لأنها تتضمن قدراً كبيراً من التجريب العلمى . ولكننا حين نعزو إليه هذه الملاحظات نستند في هذا إلى افتراض أنه كان مؤلف بحث هيبوقراط عن القلب (٦٤) .

إن دورة الطعام والدم في الجسم تشبه دورة الماء في الأرض (٦٥) أو « تشبه حركة الأشياء في العالم ، وهي تحمل كل شيء نحو نوعه الخاص » (٦٦) وقد عرف أفلاطون ثلاث مجموعات من الأمراض ، أول مجموعة منها تنشأ عن تغير العناصر الأربعة ، وثانيها يحدثها فساد الأمزجة الناجمة عن هذه العناصر ، وثالثها تصدر عن النفس والبلغم والصفراء (٦٧) . وهذه المجموعة الثالثة توحى بالمقارنة بينها وبين Tridosha in Ayurveda . ولما كانت أفكار أفلاطون وأفكار أطباء الهند متشابهة في الغموض ، كانت المقارنة بينهما عديمة الجدوى (٦٨) .

أما الجزيرة المفقودة «أطلنطس» (٦٩) ، وهي تقع في مكان ما غربي جبل طارق ، فقد أوحى بكثير من الأفكار التي لاتساير منطق العقل . فمن ذلك أنه حين توصل إلى معرفة قياس علو المحيط الأطلنطى بملاحظة ضغط الهواء الجوى ، وشرع علماء طبقات الأرض في أن يضعوا ، على أساس الملاحظة

الحقيقة ، فروضاً توصلهم إلى معرفة الجزائر أو القارات المفقودة ، قيل إن أفلاطون سبق إلى اكتشافها . . . لقد أضع كثير من علماء الجيولوجيا وقبهم سدى في أن يجعلوا لحلم أفلاطون مظهراً من الحقيقة .

وقد مضى في هذه الضلالات إلى نهايتها منطقي بولندي هو ونسنتي لوتوسلوسكى Wincenty Lutoslawski في كتابه المشهور : «نشأة منطق أفلاطون ونموه» (٧٠) ، إذ قرر أنه وجد في كتابات أفلاطون ما يشهد بأنه سبق إلى كشف الحيوانات المائية (٧١) وأنه سبق كذلك إلى معرفة التركيب الصحيح للماء ، من أنه مؤلف من ثلاثة جواهر فردة اثنان من غاز خاص والثالث من غاز آخر (٧٢) ؟ *Risum teneatis* ويبين لنا هذا إلى أي حد ذهب تقديس أفلاطون ، لأنه لو استطاع أن يسبق ليونيهوك Leeuwenhock ولافوازيه Lavoisier إلى فتوحهما العلمية من غير أن يستخدم آلات تساعد على ذلك ، لما كان رجل علم ، بل لكان ساحراً وخالقاً للمعجزات . إن «لوتوسلوسكى» في موقفه هذا يذكرني بعامة الناس الذين يأبون إلا أن يردوا الكشف العلمية إلى الإنجيل أو إلى القرآن ، ومهما يكن من شيء فإن سبق هذه الكتابين إلى العلم أدنى إلى المنطق من سبق أفلاطون ، لأنهما ما داما من وحي الله ، وهو العلم بالمستقبل ، فليس سبقهما إلى العلم مثار دهشة . وتطبيق مثل هذا على أفلاطون ، دون القول بالرهينة ، يشتمل على تناقض أساسي .

وإذا كان فيلسوف معاصر له دربة وامتياز مثل «لوتوسلوسكى» ، قد استطاع أن يستخرج من طيماوس ما ذهب إليه ، فلا عجب أن نجد تلك التأويلات المضحكة التي ذهب إليها علماء العصور القديمة والوسطى . فإن مجاورته «طيماوس» لم تؤخذ على أنها خيال شاعر بل اعتبرت إنجيلا في الدراسات الكونية والنقد في ذلك الصيت البالغ الذي لأفلاطون الإلهي ، وقد فتن غموضها البالغ كثيرين من القراء ، ولعل بعض غموضها جاء عمداً ، ولكنه يعزى — إلى حد كبير — إلى الخلط الملحوظ في أفكار أفلاطون . إنه غموض من النوع الذي يمكن اعتباره صادراً عن وحي ، والذي يعده ضعاف العقول رباتياً وحفاً لا ريب فيه . وقد صاغ الفيلسوف الشاب الشاعر

طيمون Timeon الفيლოსيني^(٧٣) فعلاً جديداً هو يتطوَّس timaiographein بمعنى يكتب بأسلوب طيماوس الموحى به . وقابل جوليان المرتد عن دينه Julian (في النصف الثاني من القرن الرابع) بين طيماوس و «سفر التكوين» ، وكان بروقلس Procles (في النصف الثاني من القرن الخامس) — أحد رؤساء الأكاديمية الأواخر — يريد أن يبيد جميع الكتب ما عدا «طيماوس» وآثار الكلدان المنبثة عن الغيب^(٧٤) .

فأثر طيماوس في العصور المتأخرة قوى غلاب ، وإن كان في جوهره سيئاً . وقد نقل تشالسيديوس (في النصف الأول من القرن الرابع) شطراً كبيراً من طيماوس إلى اللاتينية ، وظلت هذه الترجمة النص الأفلاطوني الوحيد المعروف للغرب اللاتيني أكثر من ثمانية قروش^(٧٥) ولكن شهرة أفلاطون لم تلبث أن وصلت إليه ، وعندئذ أصبحت «طيماوس» في ثوبها اللاتيني نوعاً من الإنجيل الأفلاطوني . فكان كثير من مفكرى العصر المدرسى على استعداد لتفسيره تفسيراً حرفياً^(٧٦) ، وكانت أخطاء «طيماوس» تؤخذ على أنها حقائق علمية . ولاستطيع أن أذكر كتاباً آخر كان تأثيره أسوأ من تأثير «طيماوس» اللهم إلا «وحى» القديس يوحنا الإلهي ، ومع ذلك فإن «سفر الرؤيا» قبله الناس على أنه كتاب ديني ، بينما سلموا بمحاورة طيماوس على أنها كتاب علمي ، ولا تكون الأخطاء شديدة الخطر إلا إذا قدمت إلينا تحت ستار العلم .

الحب الأفلاطوني :

نقرأ في كتاب «القوانين»^(٧٧) « أن جميع الأشياء تعتمد في نظر الناس على ثلاث حاجات أو رغبات إن أحسن الناس تدبيرها أدت إلى الفضيلة ، وإلا انتهت إلى الرذيلة » . وهذه الحاجات الثلاث هي الجوع والظمأ ، ويبدأ شعور الإنسان بهما منذ ولادته ، والشهوة الجنسية والشعور بها يأتي متأخراً . ويقرر أفلاطون في «طيماوس»^(٧٨) أنه «طالما كانت الطبيعة البشرية تبدو على صورة ثنائية (مذكر ومؤنث) يتعين أن تطلق كلمة «الرجل» على أرقى الجنسين » . وفي نهاية الكتاب نفسه وضع أفلاطون نظرية مضحكة عن الجنس . ويبدو بحثه في الأجنة في صورة ذيل للكتاب ، كما أن فكرة الجنس نفسه قد

وجدت في نظره بعد ظهور الخليقة ، أى كعامل يبعث على البلبلية ، يقول :

ومن هنا تميزت الأعضاء التناسلية في الرجال بالعناد وعدم الطاعة كما لو كانت كائنات أصم لا يسمع للعقل نداء ، يحاول أن يتسلط على كل ما عداه مدفوعاً إلى هذا التسلط بشهواته الجامحة ، وكذلك الحال في النساء ، يضيق لنفس الأسباب ذلك الذى يسمى بالرحم— وهو شىء داخلى يميل أشد الميل إلى إنجاب الأطفال — ويقلق إذا لبث فترة طويلة بعد موسم الملائم للإثمار دون أن يحمل ثمرة . ومن ثم يشيع في أنحاء الجسم ويسد مسالك الهواء ويمنع التنفس ويبعث في الجسم الضيق ، بل يسبب جميع الأمراض حتى تربط بين المرأة والرجل الرغبة والحب (٧٩) .

وفي جزء آخر من الكتاب نفسه يقول بعد أن أشار إلى الشهوات الجنسية .

«إذا سيطروا على هذه (الشهوات) عاشوا في عدالة ، فإذا استعبدتهم شهواتهم عاشوا في ظلم (أراذل) . ومن قضى حياته في عيشة طيبة عاد ثانية إلى مقره في نجمة الذى ولد فيه ، وعاش مرة أخرى حياة سعيدة متناسبة متجانسة . ومن أخطأه التوفيق في ذلك تقمص عند ميلاده الثانى طبيعة امرأة ، وإذا استمر وهو على هذه الصورة لا يمسك عن إتيان الشر اعتراه التغير في كل مرة وفقاً لطبيعة فعله ، فيتغير إلى صورة حيوان يشابه طبيعة الشر الذى يأتيه ، ولن يتخلص إبان هذه التطورات التى تنتابه من البلايا حتى يدعن لذلك الذى يقيم في باطنه ، والذى لا يعتوره التغير (العقل) ، وحتى يعود ثانية إلى صورته الأصلية المثلث (وهى طبيعته الناطقة) . وهو إذا سيطر بالعقل على الكتلة الثقيلة المادية اللاعقلية التى لحقت به ، والتى تتألف من النار والماء والأرض والهواء ، عاد إلى مشابهة حالته المثلث الأولى» (٨٠) .

وقد أوضح أفلاطون على لسان ديوتيميا في محاوره «سيمبوزيوم» أن الرغبة الجنسية هي أدنى صورة لميلنا إلى الخلود ؛ وأدرك أفلاطون الحاجة إلى الزواج وإنجاب الأطفال ، ورأى أن العلاقات الجنسية عند الصفوة تدخر لمناسبات رسمية معينة ، تنظم وفقاً لحاجة المدينة إلى النسل . ويلوح أن أفلاطون لم يدرك أن الحب بين الأزواج يتضمن على وجه خاص علاقة ود وثيقة بين شخصين ، وأنه يفتقر إلى عطف كثير ورقة فياضة يديها كل منهما نحو قرينه ، وأن هذا الحب يفضي — متى واثى الحظ — إلى خير عظيم ، إذ فكر أفلاطون في إحداث زيجات قصيرة الأمد على نحو ما يفكر مربي الماشية ، ولم يخطر له فيما يبدو أن الزواج ليس مجرد ارتياح جنسى ، وتحسين نسل ، ولكنه علاقة بين شخصين ، وشركة بين قلبين ، وأنه لاقيمة لغير الزيجات الطويلة المدى في تنمية الشخصية وإثرائها ، وفي تحقيق الانسجام بين كل زوجين ، وأنه كلما طالت الزيجة كانت أفضل ، وأن الوثام السعيد الباقي هو أعظم نعم الحياة .

كيف أمكن ألا يفكر أفلاطون المثالي في مثل هذه الأمور ؟ إن السبب في بساطة هو أنه كلما عرض لتصوير الرغبات الجنسية في صورة مثالية — وقد فعل هذا كثيراً — تصور وجود نزاع بين الروح والجسد ، وكلما اتخذ وجهه نظر رومانتيكية في الحب ، وكان قوام تفكيره هو الشذوذ الجنسي ، لا الميل الطبيعي الذي يقوم بين الجنسين المتضادين .

والحب الأفلاطوني في نظرنا معنيان : يبدو أولهما في الرغبة الملحة في لاتحاد بالجمال وتأمل المثال (كما أبانت عنه ديوتيميا) ، ويتمثل ثانيهما في الصداقة الروحية التي لا تقترن برغبة جنسية . وعندما نفكر في الحب الأفلاطوني بالمعنى الثاني ، تخطر لنا الصداقة الروحية التي تقوم بين رجل وامرأة . ومع هذا فكر أفلاطون في قيام صداقة روحية بين رجل وصبي ، فكان الحب الأفلاطوني عنده إعلاء للواط ، والحب الصادق فيما يقول في محاوره

«سيمبوزيوم» هو الطريقة الصحيحة لمحبة غلام to orthos paiderastein

ولا يستلزم ذلك أن أفلاطون كان ممن يزاولون اللواط بالمعنى الفعلي ، ولكن يكاد يكون مؤكداً أنه كان مصاباً بشذوذ جنسى . إنه لم يتزوج

أبداً ، وإذا كان يتحدث أحياناً عن العلاقات الجنسية التي تقوم بين الرجال والنساء ، فحديثه مجرد عن كل عاطفة . ولكنه يدخر مشاعره الرقيقة للعلاقات الشاذة مع بنى جنسه . لقد كان ممن يبغضون المرأة ، وهذا يبدو كثيراً في ثنايا كتاباته . قارن مثلاً ذلك القول المهذب الذي قال اكسينوفان في زوجة سقراط كزانتب Xanthippe في كتابه Memorabilia بالعبارة القبيحة التي قالها عنها أفلاطون في محاوره فيدون . تحدث اكسينوفان كما يتحدث رب الأسرة paterfamilias ووصف أفلاطون المنظر نفسه ووصف كاره النساء^(٨١) فكيف يستطيع الإنسان أن يصدق أن أفلاطون الذي كان — من نواح أخرى — مهذباً رقيقاً ، قد أمكنه أن يضحى بالنساء وقدسية الزواج كما فعل في الجمهورية . لقد كان من السهل على رجل منحرف جنسياً أن يسلم بشيوعية الزوجات والأطفال .

ولكن يتعين علينا إنصافاً لأفلاطون أن نضيف إلى ما أسلفنا أنه قد حقر في كتابه الأخير « القوانين » من شأن اللواط^(٨٢) . ولتأمل أن يقول دفاعاً عنه إن هذا الداء كان شائعاً في أثينا . بل في بلاد أثارت إعجاب أفلاطون مثل كريت ولاكيديمون . وفي رأيه أن قصة زيوس Zeus وجاني ميدس Ganymedes . وهي نموذج إلهي للواط . قد اخترعت في كريت . وربما كانت هذه العادة في أثينا أكثر انتشاراً بين الأرستقراطيين . والأثرياء الكسالى ، والمتحذلقين . منها بين البسطاء من الناس . ومهما يكن من شيء فلا بد أن المخالطة السوية بين الجنسين كانت هي القاعدة العامة لاما يستثنى منها ولولا ذلك لا نقرض الجنس . ثم إن الاغريق كانوا يمجدون الزواج وكانوا يميلون إلى إنجاب الأطفال . كما هو الحال عندنا . بل أكثر . لأن السلالة من الذكور كانت مطلوبة لتواصل الشعائر المدنية ولتقوم بالشعائر الدينية بعد موت الآباء . وكان أفلاطون يكتب في جو خاص يسوده الانحراف الجنسي ، ولم يكن هذا حال غيره من كتاب الاغريق المعاصرين له من أمثال اكسينوفان ، وفي وسعنا أن نتصور أن الرجل العادي في اليونان كان كثرينه في أيامنا الحاضرة . يميل إلى النساء وإنجاب الأطفال .

كان من الضروري أن نعرض لإيضاح هذه المسائل ، وإن لم تكن على اتصال مباشر بتاريخ العلم ، إذ يتعين علينا أن نكون قادرين على تقدير شخصية أفلاطون ، وأن نعرف مدى رياء شراحه ، فأكثرهم آثروا أن يسدلوا ستاراً على انحرافه الجنسي ، كما أسدلوا هذا الستار على شيوعيته . وقد وجد من نقلوا كتبه من الإنجليزية أن من السهل عليهم أن يخفوا الشواهد الدالة على انحرافه الجنسي ، لأن كلمة «محبوب» في الإنجليزية يمكن أن يراد بها المرأة كما يراد بها الرجل ، وعند اليونان اسم مفعول مذكر ، فلم يدعوا للغموض مجالا ، وفي وسع المترجمين أن يبرروا احتشامهم المصطنع بضرورة توقيف الشباب . ومع هذا فقد يكون تجنب ترجمة نص وإسقاطه من الحساب أفضل من إساءة تأويله عن عمد ، إذ لا عذر يبرر الأكاذيب ، والأكاذيب التي تستخدم لتوضيح مثالية زائفة باطلة هي أسوأ الأكاذيب جميعها .

راجع دافيد مور روبنسون David Moor Robinson وادورد جيمس فلك
Edward James Fluck في كتابهما :

Study of the Greek Love names including a discussion of paederasty
(210 pp. ; Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1937).

وكذلك وارنر فايت Warner Fite في كتابه انحراف الأفلاطونية :
Platonic Legend (New York: Scribner, 1934) وهانز كلسن Hans Kelsen
في كتابه : الحب الأفلاطوني , Platonic Love, The American Image 3,
110 pp. (Boston, 1942).

خاتمة :

كان أفلاطون شاعراً وفيلسوفاً ميتافيزيقياً ، وفناناً أبداع في استخدام أداة أدبية ذات جمال يكاد يرتفع عن التصديق ، هي النثر اليوناني في العصر الذهبي . وسنعرض لوجوه نشاطه العلمي في الفصل التالي ؛ ولكن يحسن بنا أن نلاحظ الآن أنه لم يكن عالماً ، وإنما كان باحثاً معنياً بدراسة الكون ، وما وراء الطبيعة ، وكان عرافاً . وتاريخ الفلسفة الأفلاطونية سلسلة طويلة من الغموض والتعقيد وسوء الفهم والتمويه .

A
DISSERTATION
ON THE
PHÆDON OF PLATO:
OR
DIALOGUE OF THE
IMMORTALITY of the SOUL.
WITH
Some general OBSERVATIONS upon the
Writings of that PHILOSOPHER.

To which is annexed,
A PSYCHOLOGY or, An Abstract In-
vestigation of the NATURE of the SOUL, in
which the Opinions of all the celebrated Metaphy-
sicians on that Subject are discussed.

By CHARLES CRAWFORD, Esq.
Fellow Commoner of Queen's College, Cambridge.

LONDON:
Printed for the AUTHOR:
And sold by T. EVANS, No. 54, in Paternoster-Row;
WOODFALL and Co. Charing-Cross; and R. DAVIS,
the Corner of Sackville-Street, Piccadilly.
MDCCLXXIII.

شکل ؛

تحفة من الأدب الانجليزي ، هي أول حملة على فلسفة أفلاطون شبها تشارلس كرو فور د
عام ١٧٧٣ (مأخوذة عن نسخة موجودة في مكتبة كلية هارفارد)

وقد يبدو كلامنا في أوهام أفلاطون السياسة والجنسية غير ضرورى في كتاب مخصص لتاريخ العلم . ولكن الجليل التى لجأ إليها الشراح لتجنب الحديث عن مغالطاته ، والتخلص من ضلالاته ، خليقة بأن تسترعى انتباهنا ، ولعلنا لانجد في عالم الأدب شيئاً يمكن مقارنته بها إلا العمى الذى أصاب اناس إزاء بعض الأشعار القبيحة التى وردت في العهد القديم . فقد بدأ أفلاطون الإلهى وكأنه معصوم من الخطأ ، لا يستطيع أحد أن يسىء الظن به من غير أن يعرض نفسه لسوء الظن ويصبح عقبة في سبيل فهمه . وقد كانت قصة مذهب ابن رشد بدورها سلسلة من الخلافات وسوء الفهم ، ولكن من نوع يختلف عن هذا كل الاختلاف . فبينما كان المديح يرتفع بأفلاطون إلى أطباق السماء ، وتختفى أخطاؤه أو تؤول تأويلاً ينطوى على التويه والتضليل ، صور الرأى العام ابن رشد في صورة أسوأ مما كان فعلاً . وإن اشتركت الحالتان — حالة أفلاطون وحالة ابن رشد — في شيء ، هو أن حكم العلماء كان يخضع في الحالين لرأى الجماهير ويصطبغ بلونه . فبينما كان هذا الرأى في صالح أفلاطون بوجه عام ، إذا به يدين ابن رشد . أو — ليكون تعبيرنا أوضح — أصبحت المسألة أن من حسنت تربيته ونشأ في وسط كريم ، وقر أفلاطون واحترامه ، أما ابن رشد فاذا خطر لأحد استتبع ذكره ملامة وقدحاً ، فكان الرجل المهذب بطبيعة الحال أفلاطونياً . بينما كان أتباع ابن رشد متطرفين ودعاة للاضطراب .

مثل هذا المديح الذى لا يتمشى مع أصول النقد ينطوى على نفاق وتزييف . إذ لا يستطيع أحد أن يمجّد إنساناً لمجرد هرائه وهذره . وإلا كان موقفه بعيداً عن التראה .

ويبدو الأمر أهون من هذا ، لو ذكرنا أن الأسطورة الأفلاطونية ترجع في قسط كبير منها إلى أحكام أدبية خاطئة . ذلك أن لغة أفلاطون كانت من الجمال وصعوبة الفهم بحيث تحمل على صرف النظر عما اشتملت عليه . فظن جمال الأسلوب رشداً ، والغموض عمقاً ، وانتهى الأمر بأن احتل أفلاطون في الثقافة اليونانية مكاناً ملحوظاً يكاد يكون شبيهاً بمكان هومر ، وهو بالفعل يشبه هومر من حيث إنه سيطر على التربية اليونانية .

هكذا بلغ سوء الفهم أوجه . لم يكن أفلاطون يحفل بالفردية أو الشخصية . ومن ثم لا نستطيع أن نعتبره صاحب نزعة إنسانية صادقة . ومع هذا فإن دعاة النزعة الإنسانية في بيزنطة وفلورنسا اعتبروه أستاذهم ، وكانوا على يقين من هذا ، مشوقين إلى الدفاع عن إيمانهم به إلى حد أنهم كانوا يأبون على الدوام أن يطلعوا في مؤلفاته على الأدلة الناطقة التي تشهد بافتقاره إلى النزعة الإنسانية .

كان من حق أفلاطون أن يرى ما يبدو له من آراء ، ويتعين علينا أن نلومه من أجل تعبيره عنها . ولكن الشراح الذين أساءوا تأويل كل فكرة من أفكاره كان يمكن أن تكون مثاراً للنقد والاعتراض . أولئك الشراح هم الخلقون بالقصاص . إن موقفهم مثير لكل حيرة . ولا بد أن المعلمين الذي وكل إليهم تربية حكام بلادهم في المستقبل ، تسرهم لأمحالة دعاوى أفلاطون الأرستقراطية ، بل تسرهم حتى طرقه في الحكم الاستبدادي . ولكن كيف أمكن أن يصيبهم العمى فلا يروا أفكاره عن الشيوعية والشذوذ الجنسي ، وافتقاره إلى احترام النساء واستخدام الرقة معهن ، وغير هذا مما كان على خلاف تام مع ما تخبروه من أفكاره ؟ كيف ترك أفلاطون مع ما اقترِف من آثام تقارب القتل (٨٦) ؟

كان أفلاطون شاعراً عظيماً في شعره لمحات من الحكمة ، ولكنه لم يكن على الدوام مرشداً يهدي إلى الطريق السوي ، وإنما كان في كثير من الحالات ضاراً جداً ، وربما قاد إلى الهلاك . ولكن من الخير أن الذين أسرفوا في امتداحه لم يتبعوه ، ولعله كان من الأفضل أن يعاملوه كما عامل هو هومر ، أي أن يتوجوه بالزهور ، ثم يطردوه من المدينة . ولكن لا ، فإن هذا لا يجدي شيئاً . وما ينبغي أن نقلد أسوأ آدابه ، بل بالعكس يجب أن يؤذن له في البقاء بالمدينة ، وأن يكون له رأيه . فليبق أفلاطون ، ولنكشف عن حقيقته للناس ، فيبدو عظيماً أحياناً ، وغير عظيم أحياناً أخرى .

قد يؤول اللاهوتيون والفلاسفة ضلالاته تأويلاً ينطوي على التمجيد ، أما رجال العلم فإن جريمتهم في هذا لا يمكن اغتفارها . إن التربية التي تقوم على الأكاذيب شيء سيء ، وكلما بدت في ظاهرها طيبة كانت أبعث على الضلال وكان خطرها أفدح .

ولما كان مذهب أفلاطون جزءاً من إنسانيات الغرب ، تطالب الإقدام على نقده شجاعة فائقة . وقد كان من أوائل من اضطلعوا بنقده تشارلس كروفورد Charles Crawford في بحث له عن فيدون (لندن ١٧٧٣) ؛ وكان كروفورد هذا شاباً ثائراً في كلية كوين Queen بجامعة كبريدج ، وكان يشوه كتابه نزع الشباب واستخدام الكلمات الرنانة الجوفاء (شكل ٨٢) . وعلينا أن نعترف بفضل جورج جروت (١٧٩٤-١٨٧١) G. Grote الذي وضع كتاباً ضخماً عن أفلاطون وسائر رفاقه سقراط^(٨٧) Plato & the other companions of Sokrates وقصد به أن يكون ملحقاً لكتابه تاريخ اليونان History of Greece وكان جروت معجباً بأفلاطون ، ولكنه لم يتردد في الإقدام على نقده .

وقد أشرنا من قبل إلى كتب أخرى حديثة كشفت عن أفلاطون كما كان فعلاً ، مستندة إلى الاقتباس من ألفاظه ، وأهمها جميعاً كتب فايت Fite (١٩٣٤) وفارنجتون Farrington (١٩٤٠) وبوبر Popper (١٩٤٥) .

كان وارنر فايت (١٨٦٧ -) Warner Fite أستاذاً لعلم الأخلاق في جامعة برنستون Princeton . وقد زودني في خطاب منسهب شرفي بارساله إلى من هوب ويل (Hopewell, N.J.) بتاريخ أول يولييه ١٩٤٤ ، بمجمل للنقد الذي كان موضوع كتابه « الخرافة الأفلاطونية » (Platonic Legend) . وقد لامه بعض النقاد لأنه اقترى على أفلاطون ، وعتب عليه غيرهم لأنه ذكر في غير توقيه ما يعرف كل إنسان أنه صحيح (ولكن ما لم يعلنه أحد في كتاب مع استثناء جروت) . وقال في نهاية خطابه : « ولو أنني أعدت كتابة الأسطورة لحاولت أن أدخل عليه بعض التعديلات ، لتوكيد بعض ما قلت من قبل . على أن غايتي قبل كل شيء لم تكن نقد أفلاطون بقدر ما كانت نقد شراحه ومؤولييه . وقد تحريت بعد الفصل الثامن ، وخاصة من الفصل التاسع إلى الحادى عشر ، أن أوجه اهتمامى إلى تهذيب الصورة التى رسمتها لأفلاطون كباحث نظرى علمى ، أكثر مما وجهته إلى نقد فلسفته نقداً سليماً . ولكنى بعد أن بلغت السابعة والسبعين ، وبعد سنوات تقاعد ، أراى مضطراً إلى تركه كما هو » .

ومن الممكن أن يقال هذه الملاحظة نفسها على هذا الفصل (أفلاطون والأكاديمية) إذ كان الغرض منه هدم الصورة الزائفة التي خلقها عن أفلاطون أجيال كثيرة من المتعلقين — « إني أحب أفلاطون ولكن الحق أحب إلى منه » (٨٨) .

طيمائوس في العصرين القديم والوسيط :

إلى منتصف القرن الثاني عشر لم يكن المشتغلون بالعلم في الغرب يعرفون من آثار أفلاطون غير محاوره طيمائوس . ومن أجل هذا بدأ أفلاطون في نظرهم هو مؤلف طيمائوس — أو هو كذلك بوجه خاص — ومما هو خليق بالبحث أن نتبع في إنجاز أثر هذا الكتاب المشثوم .

كانت محاوره طيمائوس من أوائل الكتب التي اجتذبت انتباه الشراح ، وأول شرح أفلاطوني قد خصصه لها كرانتر Crantor السولى (قليقية حول عام ٣٠٠ ق.م.) . وقد أورد بلوتارك Plutarch وبروقلس Procles مقتطفات من هذا الشرح . وثمة شروح أخرى على طيمائوس وضعها بوسيدونيوس Posidonios من أهل أفامية Apamea (في النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد) ، وأدراستس Adrastus من أهل أفروديسياس (كاريا Caria في النصف الأول من القرن الثاني) وجالينوس Galen (في النصف الثاني من القرن الثاني) (٨٩) وبروقلس البيزنطى (في النصف الثاني من القرن الخامس) وتلميذه اسكليودوتس Asclepiodotos الإسكندري (في النصف الثاني من القرن الخامس) وقد اطلع عليها فلاسفة الأفلاطونية المحدثه . هذا فيما وضع باليونانية .

أما الشروح اللاتينية فقد بدأت بشرح تشالسيديوس Chalcidius (في النصف الأول من القرن الرابع) وهو الذي نقل إلى اللاتينية طيمائوس حتى منتصف ٥٣ ج . أما المحاورات الأفلاطونية التالية التي ترجمت إلى اللاتينية فهي محاوره مينون Menon ومحاوره فيدون Phaidon ، وهذا لم يتم إلا حوالي عام ١١٥٦ . والموضوعات الرئيسة في هذا التراث تمثلها أسماء جون سكوت إريجينا John Scot Erigena (في النصف الثاني من القرن التاسع) ووليم الكونشيبي (في النصف الأول من القرن الثاني عشر) وبرنار سلفيستر Bernard Silvester (في النصف الأول من القرن الثاني عشر) والبير

الكبير Albert the Great (في النصف الثاني من القرن الثالث عشر) ووليم المريبكى William of Moerbeke (في النصف الثاني من القرن الثالث عشر) والقديس توماس الأكويني Thomas Aquinas (في النصف الثاني من القرن الثالث عشر) . ولا أجد في القرن الرابع عشر شيئاً ، إلا أن المحاورة التي وضعها جن بونيه Jean Bonnet من أهل باريس (في النصف الأول من القرن الرابع عشر) وهي : Les Secrets aux Philosophes من المحتمل أن تكون قد وضعت على نمط طيماوس . والمحاوران في تلك المحاورة بلاسيدس Placides وطميو Timco . وقد تحدثت عن هذه المحاورة في الجزء الذي وقفته في مقدمتي على النصف الأول من القرن الرابع عشر ، ولكن من المحتمل أنها قد كتبت في أواخر القرن الثالث عشر ، والمؤكد أنها سابقة على عام ١٣٠٤ وليس من السهل أن نستخلص التراث اللاتيني لمحاورة طيماوس من تراثها في الأفلاطونية المحدثه .

والتراث العربي أعقب التراث اللاتيني . كما أن اللاتيني أعقب اليوناني . إنه يبدأ بيحيى بن البطريق (في النصف الأول من القرن التاسع) وهو الذي ترجم طيماوس إلى اللغة العربية . ويقال إن ترجمة أخرى قد قام بها حنين بن إسحاق (في النصف الثاني من القرن التاسع) وصحح هذه الترجمة . أيا كانت . يحيى بن علي (في النصف الأول من القرن العاشر) .

وربما كان القول بوجود ترجمة تعزى إلى حنين بن إسحاق مرجعه سوء فهم ، إذ أن حنيناً قد ترجم بالفعل شرح جالينوس للجزء الطبي في طيماوس ، ترجمة إلى السريانية كما ترجم جزءاً منه إلى اللغة العربية . وأتم ترجمة حنين ابن أخته حبيش بن الحسن (في النصف الثاني من القرن التاسع) (٩٠) وربما كانت هذه الترجمة مصدر خطأ آخر ارتكبه المسمودي في كتاب التنبيه الذي عزا فيه إلى أفلاطون كتاب طيماوس طبي غير محاورة طيماوس المعروفة . وفي وسعنا أن نقول ونحن مطمئنون إن طيماوس الطبي هو في الواقع الجزء الطبي في محاورة طيماوس ، وهو الذي ظهر مستقلاً ومنفصلاً (عن بقية طيماوس) في شروح جالينوس الذي ترجمه حنين إلى العربية (٩١) .

وإذا صرفنا النظر عن الترجمة العربية لطيماوس (٩٢) ، لاحظنا أن جوهر هذه المحاورة كان معروفاً لفلاسفة العرب عن طريق فلسفة أرسطو الإلهية (في النصف الثاني من القرن الخامس) وعن طريق الآثار التي خلفها أصحاب

الأفلاطونية المحدثه ، وكان هذا التراث مضطرباً إذ امتزجت فيه آراء أفلاطون بآراء أفلوطين Plotinos وغيره .

وقد كتب حنين بن إسحاق رسالة تحت عنوان « ما يحتاج إليه في تعلم الفلسفة » (٩٣) وهذا العنوان يذكرنا بالعنوان الذي وضعه ثيون Theon من أهل أزمير Smyrna (في النصف الأول من القرن الثاني) ولكن مقدمة ثيون لأفلاطون كانت تنصب على الرياضيات .

هذا المحمل على إيجازه كاف في إيضاح تطورات آثار أفلاطون قبل ظهور الطبقات اليونانية واللاتينية .

وقد تنفّض دراسة الآثار الأفلاطونية الأخرى إلى نتائج مشابهة لهذه النتائج . مثال ذلك ، وضع بروقلس (في النصف الثاني من القرن الخامس) شرحاً على « الجمهورية » نقله إلى العربية حنين بن إسحاق (في النصف الثاني من القرن التاسع) وعلق عليه بالعربية ابن رشد (في النصف الثاني من القرن الثاني عشر) وبالعربية صمويل بن جودا من أهل مارسيليا (في النصف الأول من القرن الرابع عشر) وجوزيف كاسبي Joseph Kaspi (في النصف الأول من القرن الرابع عشر) . وقد نقل النص اليوناني إلى اللاتينية مانيويل خريسولورس Manuel Chrysoloras (في النصف الثاني من القرن الرابع عشر) . ولا بد أن جمستس بليثون Gemistos Plethon (حوالي ١٣٥٦ — ١٤٥٠) قد تحدث عنه حين أبان لعلماء فلورنسا الفرق بين أفلاطون وأرسطو .

وترجمة أفلاطون (إلى اليونانية والعربية واللاتينية والعبرية) في العصور الوسطى معقدة كل التعقيد، وكل كتاب منها يستحدث أشياء جديدة ويضيف أسماء من عنده . إن سطوة أفلاطون كانت تزداد ازدياداً ملحوظاً . وقد بدا هذا أولاً إبان عصر النهضة البيزنطية في القرنين التاسع والعاشر ، ثم تجلّى في مدرسة شارتر Chartres (إبان القرن الحادي عشر والنصف الأول من القرن الثاني عشر) وأخيراً في ظل أكاديمية أفلاطون في فلورنسا ، وسائر هذا انتشار « طيماوس » وازدياد نفوذه . واتخذ كثير من العلماء فلسفوا بالأوهام التي تضمنها هذا الكتاب كأنها حقائق إنجيلية . هذا الخداع قد عاق العلم عن التقدم ، وبقيت محاوره طيماوس إلى اليوم مصدراً للغموض والخرافة .

الهوامش :

(١) هي أعظم البنايا الأثنيات المعروفة ، ولدت في تسيباي Thespiai باقليم بيوتيا . ولم تكن مصدر إلهام المثال براكتيليس فحسب ، بل كذلك الرسام أيبليس Apelles . وقيل إنها تطلعت - بعد أن هدم الإسكندر طيبة عام ٣٣٦ - بإعادة بناء أسوارها ، مشرطة أن يسجل هذا العمل متقوفاً على شاهد يقول «خرب الإسكندر الأسوار ، ولكن فراين البنى أعادت بنائها»

(٢) كانت تعاليم أوقليدس تجمع بين الفلسفة الأيلية والجدليات والأخلاق السقراطية ، وقد عاشت المدرسة الميفارية أو الجدلية خاملة حتى نهاية القرن الرابع .

(٣) سنعرض في الفصل التالي للحديث عن النتائج التي ترتبت على معرفته بأرخيتاس ، أما نتائج الصداقة التي نشأت بينه وبين ديون فيتعين أن نعرفها الآن على وجهها الصحيح . كانت هذه الصداقة نذير شوم عليه وعلى ديون وعلى سيراقوسة جميعاً ، إذ كان ديون قريب ديونيسيوس الأول ووزيره ، ونظراً لتأثره بأفلاطون كان - فيما يبدو - تحذوه الآمال الحسان وتملؤه النوايا العلية ، إذ حاول أن يعلم الملك وابن الملك ، فلما خلف الابن (ديونيسيوس الثاني) أباه عام ٣٨٧ وهو في الثلاثين من عمره ، وله ولع مثله بالفنون وإن كان أضعف منه وأقل حزمًا ، قام بدور نصير الأدب والفلسفة وتلقى أفلاطون دعوة من ديون لكي يعود إلى سيراقوسة ، فإذ كان من الملك إلا أن طرد ديون وصادر أملاكه وحاول - بعد هذا - عبثاً أن يستبق أفلاطون . وعاش ديون فترة من الزمان في أثينا يختلف إلى الأكاديمية . وفي عام ٣٥٧ عاونه بعض أعضاء الأكاديمية على اقتحام سيراقوسة بالقوة ، وطرد ديونيسيوس الثاني ، وأصبح ديون بالضرورة طاغية بدوره ، بيد أنه قتل بعد ذلك بقليل . وقد أخذنا الكثير من هذه الحقائق عن رسالة أفلاطون السابعة (وإن كانت نسبتها إلى أفلاطون مثار شك) وهي الرسالة التي وجهها في شيخوخته إلى أنصار ديون بعد قتله ، وحثهم فيها على التزام الاعتدال وعدم التطرف . وتدل الرسالة على أن أفلاطون نفسه قد اشترك مع بعض أعضاء الأكاديمية في الفتنة اشتراكاً ملحوظاً ، وأن هؤلاء قد ساهموا في جرائم السياسة السيراقوسية . فيما يتصل بهذه الرسالة المنسوبة إلى أفلاطون ، راجع مجلة إيزيس Isis مجلد ٤٣ ص ٦٨ (عام ١٩٥٢) .

(٤) هذا المكان الآن - فيما ورد في خطاب رقيق أرسله إلى الأستاذ ميشيل ستيفانيدس M.Stephanides من أثينا في ٢٣ يولييه عام ١٩٥٠ - ميدان شعبي في أثينا يسميه العامة أستروفوس Astryphos (هاجيوس ترايفون) ولكنه يسمى أيضاً «أكاديمية» ، ولزائرين الحق في زيارة المكان ، وإن لم يوجد به نصب تذكاري .

(٥) كان أكاديموس هو الذي هدى ابني الإله زيوس إلى المكان الذي اختفت فيه أختها هيلين الإمبرطية ، ولهذا أبى أهل إسبرطة على الأكاديمية عندما فتحوا أتيكا .

(٦) المعاني المتعاقبة لكلمة «أكاديمية» وصيغها المختلفة في اللغات الأوربية هي ، في إيجاز :

(أ) المدرسة التي أنشأها أفلاطون .

(ب) كلية التعليم العالي .

(ج) المدرسة الثانوية .

(د) مدرسة خاصة (أكاديمية الموسيقى - أكاديمية بحرية ... إلخ) .

(هـ) مكان للتربية أو التشقيف بوجه عام .

(و) جمعية للمشتغلين بالعلم .

ومنذ القدم والناس يشعرون بأن الأكاديمية لفظ يحمل معنى التشريف ، وهي كلمة براقعة ، وقد زاد استعمالها من بريقها مثل «أكاديمية العلوم» ، وكذلك اسم استعمالها ، إذ توجد في العالم الآن أكاديميات لقيمة لها ، وأي رجل من أتباع النزعة الإنسانية يذكر أفلاطون ، يعرف أن لفظ الأكاديمية لفظ مقدس .

(٧) ربما كانت هذه الخصوصية ضرورة أوحى بها إعدام سقراط ، فثل هذا التعليم - كما كان يتصوره أفلاطون - تتمذر مزاويله علانية وإلا تعرض صاحبه للخطر ، ولهذا كان من الحكمة أن يباشر هذا النوع من التعليم على نحو خاص إن لم يكن سراً ، وفي مكان بعيد من منزل عن الناس .

(٨) يوجد في دائرة معارف باولي فيسوا (الألمانية) Pauly-Wissowa في المجلد ٢٢ (عام ١٩٢٢) ص ١٥٨٥ - ١٥٨٨ مقال طويل كتبه فون آرنم von Arnim عن كراتنور .

(٩) يعد بروقلس (البيزنطي) من بين الأسويين ، وإن كانت بيزنطة تقع على الجانب الغربي (الأوروبي) للبسفور .

(١٠) محاورة طيماوس ٢٢ ب .

(١١) صولون (حوالي ٦٣٨ - ٥٥٨) هو المشرع الأثيني المعروف ، وأحد الحكماء السبعة ، وقد تغيب عن أثينا ، بعد أن أمم مجموعة قوانينه ، عشرة أعوام زار خلالها مصر وقبرص وليبيا حيث كانت مقابله المعروفة مع قارون Croesus ، وعقب عودته بقليل قبض على ناصية الحكم بسستراتس Peisistratos وألغى قوانينه . ومات صولون بعد ذلك بعامين - حوالي عام ٥٥٨ .

Republic x, 616 (١٢)

Ibid, 414 (١٣)

(١٤) في محاورة الكيادس Alcibiades I (121E-122A) قنسبها إلى أفلاطون موضع شك ، وفي سن الرابعة عشرة تعلم الإيراني الصغير مذهب زرادشت المجوسي ، وهو ابن هورومازوس Horomazos .

(١٥) حين تراد المثل الأفلاطونية يقصد بهذه الكلمة التمييز بين هذا المعنى الخاص (الأفلاطوني) وبين المعاني الشائعة .

(١٦) كما يقول المثل الوارد في بداية الجمهورية في الكتاب السابع - ٥١٤ وما بعدها : نحن نشبه السجناء في كهف فهم لا يعرفون الأحداث التي تقع خارج الكهف إلا عن طريق ظلالها التي تبدو على الحوائط الداخلية .

(١٧) الكلمتان اللتان استخدمهما أفلاطون هما he idea بمعنى مثال ، و to eidos بمعنى صورة أو شكل ، والكلمة الثانية غريبة من ناحية دلالتها على المعنى ، لأن معناها الأصلي هو

«هذا الذى يرى» والمثال لا يمكن رؤيته ، وكل ألفاظنا المجردة ترجع بالضرورة إلى أصول محسوسة .

(١٨) شيل Shelley الذى استقينا عنه هذه الفقرة يخفى — كما أخفى الكثيرون غيره — من مترجمى أفلاطون — حقيقة واضحة فى النص اليونانى هي أن «الأشخاص المحبوبين» لبسوا نساء ، بل غلماناً حسناً . إن الفلسفة الأفلاطونية تقود فى يسر إلى النفاق .

(١٩) من ترجمة شيل لمحاورة Symposium (211) التى أعيد طبعها فى «خمس محاورات لأفلاطون تتصل بالإلهام الشعرى» طبعة : Everyman's Library

(٢٠) إن الفضيلة شرط السعادة ، والشر أو الإثم تقدير خاطيء ، والرجل الفاضل حقاً هو بالمعنى الأفلاطونى المنطقى الذى يعرف مثال الخير .

(٢١) أرسطو فى كتابه : Metaphysics, 991

(٢٢) Introduction, vol. 3, pp. 81-83, 549-557

(٢٣) لتعريف operationism أنظر : داجوبرت . د. رونز Dagobert D. Runes فى قاموسه فى الفلسفة (Dictionary of Philosophy) نيويورك المكتبة الفلسفية Philosophical Library (١٩٤٢) ص ٢١٩ ، وراجع مجلة إنيزيس مجلد ٣٩ ص ١٢٨ (١٩٤٩) .

(٢٤) يفهم لفظ «المثال» (وهو أحياناً لفظ زلوق عن الإدراك اللعيق) على اعتبار أنه الواقعى .

(٢٥) فى تقديرى للسياسة عند أفلاطون، استعنت كثيراً بكتاب وارنر فايت Warner Fite «الخرافة الأفلاطونية» (٣٤٠ صفحة) (340 pp., New York : Scribner, 1934)

واستعنت كذلك بكتاب بنيامين فارنجتون Benjamin Farrington «العلم والسياسة فى العالم القديم» Science & Politics in the Ancient World (٢٤٢ صفحة) ، نيويورك ، مطبعة جامعة أكسفورد ١٩٤٠ ؛ مجلة إنيزيس مجلد ٣٣ ص ٢٧٠ - ٢٧٣ (١٩٤١ - ٤٢) . واستعنت قبل هذا بكتاب كارل بوبر Karl Popper «المجتمع المفتوح وأعداؤه» The open Society & its enemies (جزءان - لندن Routledge ١٩٤٥ - طبعة جديدة فى جزء واحد ٧٤٤ صفحة ، برنستون مطبعة جامعة برنستون Princeton University Press ١٩٥٠) - استشهادى مأخوذة عن الطبعة الأولى .

(٢٦) فى ترجمة «جوويت» Jowett تستغرق الجمهورية ٣٣٨ صفحة ، بينما تقع محاورة «السياسى» فى ٦٨ صفحة وكتاب «القوانين» فى ٣٦١ صفحة ، فمجموعها ٧٦٧ صفحة ، وليس بين مؤلفاته مؤلف يستغرق أكثر من مائة صفحة .

(٢٧) لتكون المقارنة أدق ، تصور أننا (يقصد المؤلف الأمريكىين) قد هزمنا أمام الألمان ، لأننا شرعنا فى تدبير استعداداتنا متأخرين جداً ، أولأنهم اخترعوا القنبلة الذرية قبل أن نتوصل نحن إليها ، وأن أستاذ إدارة الحكم فى جامعة هارفارد قد أخذ يمتدح معتقدات النازية ويشر بها ...

(٢٨) العنوان الأصلي هو *Politicia e peri decciu* نظام الدولة أو ما يتصل بالعدالة ، ولعل الكلمة الأولى قد أصبحت إنجليزية *polity* ، وترجمتها « بالجمهورية » مضلة نوعاً ما ، ولكنها استقرت الآن تماماً حتى ليعتذر تغييرها فيتعين أخذ كلمة «الجمهورية » بمعناها الأصلي *res publica*

(٢٩) لسنا في حاجة إلى مناقشة مسألة الرق في هذا المقام ، فقد كان العبيد أصلاً أسرى الحرب الذين كانوا عرضة للموت ، فاختاروا العبودية كشر أهون من الهلاك ، وقد كان الرق أمراً مقبولاً ، لاقى نظر أفلاطون وأرسطو فحسب ، بل حتى بعدهما بستة عشر قرناً عند أمثال القديس توماس الأكويني (في النصف الثاني من القرن الثالث عشر) أنظر Vol 2, p 916, Introduction ومن وجهة نظر أفلاطون كان الشعب في مستوى الرقيق من الناحية الروحية .

(٣٠) *epithymia, thymos, Nus* وهذه النفوس الثلاث تقابل على الترتيب المسالك الهوائية الثلاثة *Pneumata* في علم وظائف الأعضاء عند جالينوس وهي : النفسية والحيوية والطبيعية التي كانت أساس علم وظائف الأعضاء إلى أيام هارفي *Harvey* بل إلى ما بعده ، ومقارنة الحالة كلها بجسم فرد واحد تصور رأى انفلسة الأفلاطونية التصوير الحق .

(٣١) يصف أفلاطون الطوائف المصرية في محاضرة *طيمائوس* ٢٤ - أما عن المقارنة بالطوائف الهندية فانظر ا. سنارت *E. Senart* (١٨٤٧-١٩٢٨) في كتابه « الطوائف في الهند » *Les Castes dans l'Inde* باريس ١٨٩٦ و ١٩٢٧ ، مجلة *إيزيس* المجلد الثاني ص ٥٠٥ (١٩٢٨) وراجع أيضاً ج. ه. هاتون *J.H. Hutton* في كتابه « الطائفة في الهند » *Caste in India* - طبعة (Cambridge: University Press, 1946) (وأنظر مجلة *إيزيس* مجلة ٣٩ ص ١٠٧ (١٩٤٨) .

(٣٢) *Doxa altéthés* يعني أن تكون آراؤهم طيبة أي أن يكونوا متمسكين بالدين سديدي التفكير ، وهذا في بساطة مظهر عميق من مظاهر الطاعة .

(٣٣) قارن قصة *باسيون* ص ٣٩٥ (نص انجليزي) عن العيد الذي أصبح أغنى رجل في أثينا ، والذي حصل بفضل خدماته الجليلة على ألقاب عليا .

(٣٤) لعل من الأفضل أن نقول إن أفلاطون كان أول باحث نظري في تحسين النسل ، فان وجهات النظر التناسلية قد أبان عنها قبل ذلك بقرنين من الزمان الشاعر الأرستقراطي *ثيوجنيس* *Theognis, fl. 544-541* - راجع م. ف. أشلي *Montague Achley* في كتابه « ثيوجنيس وداروين والانتخاب الطبيعي *Theognis. Darwin & Social Selection* مجلة *إيزيس* مجلة ٣٧ ص ٢٤ - ٢٦ (١٩٤٧) .

(٣٥) كان يراد بالرجل الموسيقي *musicos anér* ما نسميه بصاحب التزعة الإنسانية . ولكن هذا الإنسان قد تضاعف في نظر أفلاطون وقل شأنه ، لأن حرية تفكيره كان مضيقاً عليها كثيراً .

(٣٦) الجمهورية ١٣٩٨ ا .

(٣٧) *Aristotle, Politics, 1265a, 14*

(٢٨) في القوانين ٣٣٧ يحدد أفلاطون عدد المواطنين (مثلاً كل الصفوة) بخمسة آلاف وأربعين نسمة (لا ٥٠٠٠ فحسب) وكان لا بد أن يبقى العدد ثابتاً ، ولا ينبغي من الأطفال بقدر يكفى لحفظ عدد السكان ثابتاً ، هذا الحد وضعه وهم من أوهام أفلاطون العددية :

٥٠٤٠ = ١٢ × ٢٠ × ٢١ ، و = ١٢ × ١٢ × ٣٥ ، وله تقسيمات تبلغ تسعة وخمسين قسماً ، وتشمل كل الأعداد من ١ إلى ١٢ مع استثناء ١١ الذى لا يقبل العدد ٥٠٤٠ القسمة عليه (القوانين ٧٣٨ و ٧٧١) . ولو أدرك أفلاطون أن ٥٠٤٠ = ٧ الخفى فى حماسته لهذا العدد إلى أبعد من ذلك .

Laws, 694-698 (٣٩).

(٤٠) قارن آراء والتر براد فورد كانون Walter Bradford Cannon (١٨٧١-١٩٤٥) فى ضبط الظروف الاجتماعية ضبطاً هوموستاتيكياً Homeostatic . راجع مجلة إيزيس مجلد ٣٩ ص ٢٦٠ (١٩٤٦) . وكانت هذه الآراء تعجب أفلاطون بطريقة ما ، لأنها أقرت وجود تشابه جديد بين علم وظائف الأعضاء وعلم السياسة ، بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) . (Homeostatic) : لفظة اصطلاحية تدل على خاصية الجسم فى أن يحتفظ نسبياً بأوضاع ثابتة ، مع تغير الظروف الاجتماعية والمناخية المحيطة به . ولعل من الخير أن تعرب تعريب الديناميكية والاستاتيكية) . (المترجم) .

(٤١) وقد تكررت الفكرة نفسها فى الجمهورية ست مرات Republic, 473 .
(٤٢) القوانين ٩٤٢ . هذه الفقرة مأخوذة من الترجمة الإنجليزية الدقيقة التى قام بها بنيامين جوويت (١٨١٧ - ١٨٩٣) رئيس كلية باليول Balliol (بجامعة أكسفورد) وهى الترجمة التى نشر إليها فيما بعد بترجمة جوويت . وتوجد هذه الفقرة فى طبعة ستيفانوس Stephanus (٣ أجزاء باريس - هنرى استين . H. Estienne ١٥٧٨) ص ٢ - ٩٤٢ - وفى جوويت (ثالث طبعة ج ٤ ص ٢٣) .

(٤٣) Popper, Open Society ج ١ فصل سابع ، وقد أوضح جون ستورت مل J.S. Mill فى كتابه : System of Logic (١٨٤٣) ضرورة وجود زواج دستورية . وقال فى كتابه «خضوع النساء» Subjection of Women (١٨٦٩) : «من الذى يشك فى إمكان تحقيق خير عيم وسعادة عظيمة وألفة طيبة فى ظل الحكم الاستبدادى الذى يتولاه رجل خير صالح . ولكن القوانين والنظم تفتقر أثناء ذلك إلى أن تتكيف وتلائم ، لا مع الحاكم الخير بل مع الحاكم السيء» . ويستفسر مل ويتساءل «من الذى يساوره الشك فى ضرورة ذلك» ، ويكرر هذا «بوبر» مع إيراد سبب معقول .

(٤٤) القوانين ٦٣٤ د .

(٤٥) Waldo Frank, Dawn in Russia (New York: Scribener, 1932-) p. 163

Republic, 414b, 389B (٤٦)

Popper, The Open Society, vol. I, p. 171 (٤٧)

John Bagnell Bury (1861-1927), Hist. of the Freedom of Thought (New

York, 1913) p. 35-

(٤٩) أنظر فى تفصيل هذا كتاب بوبر (السالف الذكر) ص ٨٧ .

Laws, 942, quoted above. (٥٠)

(٥١) Laws, 739 طبعة Jowett ج ٥ ص ١٢١ . وانظر أيضاً Republic, 462 وفي غير هذا من فقرات يمكن معرفتها من فهرس جوويت .

(٥٢) الكيداماس من أهل إلايا في «أيوليا» . وقد رفض الرق باعتباره منافياً للقانون الطبيعي ويرى ليقوفرون أن القانون ليس إلا مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس ، وهو كفالة العدالة بين الناس ، وليس في مقدوره أن يجعل الناس «أخياراً» . راجع أرسطو في كتاب : Politics 1280B 10 : أما أنتستانس وهو من أثينا ، وصاحب مذهب الكلية ، فقد كان تلميذاً لسقراط وحضر موته . وقد علم في مدرسة كينوسارجس Cynosarges وهي ملعب يقع خارج أسوار أثينا يستخدمه الذين لم ينحدروا عن أصل أثيني نقي ، وهو نفسه لم يكن أثينياً خالصاً ، إذ كانت أمه من أهل تراقيا . وقد مات في أثينا وهو في سن السبعين .

(٥٣) رب معترض يقول : كيف تعرف ذلك ؛ فنجيب بأن سقراط الحقيقى هو الذى يتفق عليه أفلاطون واكسينوفان Xenophon ، والذى كشفت عن عبقريته المحاورات السقراطية الأولى التى كتبها أفلاطون .

(٥٤) J. Benda, Trahison des clercs (Paris, 1927)

(٥٥) Popper, The Open Society, vol. I, p. 137

(٥٦) توجد طبعات لا تحصى لهذه المحاورة . وفي وسع قراء الإنجليزية أن يستخدموا طبعة جوويت ج ٣ أو طبعة بيورى R.G. Bury (اليونانية - الإنجليزية) في طبعة لويب Loeb : أفلاطون ج ٧ (١٩٢٩) ص ٣ - ٢٥٣ - أويقرموها في الترجمة التى قام بها فرنسيس ماكدونالد كورنفورد Francis Macdonald (١٨٧٤ - ١٩٣٤) وقرنها بالتعليق الشائع المعروف . وهي ٤٩٣ صفحة - لندن Kegan Paul (١٩٣٧) - (راجع مجلة ايزيس مجلد ٣٤ ص ٢٣٩ (١٩٤٢) - ٤٣) وطبعة كورنفورد Cornford هي أنسب طبعة يمكن لمؤرخ العلم الرجوع إليها .

Heinrich Otto Schroder, Galeni in Platonis Timaeum commentarif fragmenta, Appendix 11. Mesis Maimonidas Aphorismorum praefatio et excerpta a Paulo Kahle tractata (140 pp. ; Corpus medicorum graecorum, Suppl. 1 ; Leipzig, 1934)

(٥٧) حاول بعضهم أن يثبت أن طيماوس اللوكريسي (Locri Epizephyrii) في الجنوب الغربى من بروثيم بايطاليا ، فيشاغورى قديم - كان يمكن أن يكون معلم أفلاطون - وهو الذى كتب باللهجة الدورية بحثاً في العالم والطبيعة Peri psychas Cosmu cai hysios وقد حسبته الأفلاطونيون المحدثون له حقاً ، ولكن تبين أنه موضوع ، لم يوجد قبل القرن الأول المسيحى ، وأنه ملخص متأخر لطيماوس ، وليس أقدم منه بحال ما .

(٥٨) (طيماوس ٢٠ هـ) (Timaios 20E) الأسطورة تلقاها صولون عن الكاهن الشيخ في صالحجر Sais (وهي في دلتا النيل) وقد أشرنا من قبل إلى الحديث الذى دار بينهما .

(٥٩) Timaios 42B

(٦٠) Republic 546B, Timaios 39D

(٦١) لعل فكرة السنة الكبرى والعالم الأصغر — وهى تقابل فكرة العالم الأكبر — مأخوذة عن أصل شرقى بابل .

Timaios 31B ff. (٦٢)

(٦٣) إن المقارنة المضحكة بين العناصر والأجسام الصلبة الأفلاطونية لم يترجمها تشالسيديوس وقد توقفت ترجمته وتعليقاته فجأة .

(٦٤) طبعة ليتريه Littre لهذا البحث Peri cardies ج ٩ ص ٧٦ — ٨٣ ناقصة جداً وأفضل منها طبعة فردريك كارل أنجر (Friedrich karl Ungar (Utrecht thesis 1923) و «ج . ليبوك» G. Leboucq. فى كتابه تشريح قديم للقلب الإنسانى — فيلستيون «اللوكروس» و «طيمائوس» . Une anatomic antique du coeur humain, Philistion de Locres et le Timée .

(٦٥) أنظر فى دورة الماء فى الأرض (perirrhoë) محاوره Phaidon, 111D-E

Timaios 81 (٦٦)

Timaios 82-84 (٦٧)

(٦٨) Dhirendra Nath Ray مبدأ Tridosā فى Ayurveda (٣٧٦ صفحة كلكتا : Banerjee 1937) (راجع مجلة ايزيس مجلد ٣٤ صفحة ١٧٤ — ١٧٧ (١٩٤٢ — ٤٣) وكذلك جين فيليوزات فى كتابه « النظرية القديمة فى الطب الهندى » . Filliozat, La doctrine classique de la médecine indienne (Paris : Imprimerie nationale, 1949).

(راجع مجلة ايزيس مجلد ٤٢ ص ٢٥٣ (١٩٥١) .

Timaios, 24 E (٦٩)

(٧٠) Origin & Growth of Plato's Logic مع وصف لأسلوب أفلاطون وتاريخ آثاره (٥٦٥ صفحة لندن ١٨٩٧) وانظر ٤٨٤ ، وفى هذا الكتاب محاولة أريديها وضع آثار أفلاطون فى ترتيبها الزمنى على أساس بحث منهجى فى خمسمائة ميميز يميز أسلوبه .

Timaios, 91 C (٧١)

Timaios ,56D (٧٢)

(٧٣) فليوس فى الشمال الشرقى لجزيرة السيلوبونيز (Peloponnesos) (بلاد المورة الآن) . درس طيمون الفلسفة فى المدرسة التى أنشأها أوقليدس الميفارى . وبعد سنين قضائها ضالاً ، أنفق بقية حياته فى أثينا حيث مات شيخاً طاعناً فى السن . وله أشعار ساخرة لازعة مرة (Silli (Silloi) ومن أجل هذا سميت بأشعار الهجاء .

(٧٤) مما لا يخلو من الدلالة أن الأثرين الوحيدين اللذين أراد بروقلس أن يحتفظ بهما كان كلاهما شرقياً ، والواقع أن فى محاوره طيمائوس علماً شرقياً أكثر مما فلاحظه من هذا العلم فى الحكمة اليونانية .

(٧٥) وأدق من هذا أن نقول أن ترجمة تشالسيديوس الناقصة لمحاورة طيماوس قد ظلت النص الأفلاطوني الوحيد المتداول في اللاتينية حتى ترجمت محاورتا مينون Menon وفيدون Phaidon حول عام ١١٥٦ ، وفي طبعة هنري اتين H.Etienne تشغل طيماوس من ص ١٧ إلى ٩٢ في الجزء الثالث ، وقد وقفت ترجمة تشالسيديوس وتعليقاته عند 538 .

(٧٦) أنظر : القسم الأخير من هذا الفصل ، وهو يلخص أثر «طيماوس» في العصور الوسطى .

Laws 782D (٧٧)

(٧٨) طيماوس ٤٢ .

(٧٩) طيماوس ٩١ طبعة لويب ج ٧ ص ٢٤٩ .

(٨٠) طيماوس ٤٢ ب ج ٧ ص ٩١ وهو يعرض آراء مشابهة لهذه الآراء تتصل بتحول الرجال إلى نساء أو إلى حيوانات ، يعرضها أفلاطون في نهاية طيماوس (٩١ - ٩٢) .

Symposium 211B (٨١)

(٨٢) Memorabilia 2, 2 يوبنق سقراط ابنه الأكبر لامبروقليس Lamprocles لتجاوز حده مع أمه ولكونه كان معها كنوداً فأكراً للجميل .

(٨٣) قبل أن يتجرع سقراط الشويكران دخلت عليه زوجته (أكزانتب) « وأخذت تولول جهاراً وتردد الكلام الذي يجري على ألسنة النساء دواماً : آه ياسقراط ، هذه آخر مرة يتحدث إليك فيها أصدقاؤك أو تتحدث أنت فيها إليهم » فنظر سقراط إلى « أقريطون » وقال له : يا أقريطون : ليرجعها أحد إلى البيت » « فأخذها فحاحا بعض رجال أقريطون بعيداً وهي تولول وتضرب صدرها » (فيدون ٦٠) ثم خاض سقراط في حديث آخر . وقد روينا القصة كلها من قبل . وكان طرد سقراط لزوجته المسكينة في هذا الوصف فظاً قاسياً بصورة لا يمكن تصديقها .

Laws, 636 C, 836C (٨٤)

(٨٥) وصار هذا الاسم علماً على الفلمن الذين يخترفون الدعارة ، ويظهر أن الكلمة استعملت كثيراً في زمن الرومان ولذلك اتخذت شكلاً لاتينياً وانتقلت إلى بعض اللغات الأوروبية .

(٨٦) في عام ١٩٥٠ ألغى الساسة الذين أرادوا أن يشوهوا سمعة وزارة الخارجية في الولايات المتحدة U.S. Department of State إلى أن كثيراً من موظفي هذه الوزارة كانوا شيوعيين أو مصابين بالشذوذ الجنسي ، فهل يمكن القول بأن هؤلاء الموظفين كانوا من أتباع أفلاطون المهذبين ؟

(٨٧) ٣ أجزاء - لندن ١٨٦٥ .

(٨٨) كثيراً ما نفتبس هذه الجملة ، ولكن الذين يعرفون أصلها قلائل ، لقد أخذها من حياة أرسطو ، أمونيوس سكاس Ammonios Saccas (في النصف الأول من القرن الثالث) ونشرها باليونانية واللاتينية وسترمان Ant. Westermann في كتاب « ديوجينيس اللائري » : حياة الفلاسفة Diogenis Laertii vitae philosophorum (Paris : Didot. 1862) القسم الثاني

(م - ١٧ - دراسات فلسفية)

عص ١٠٠ - وقد قالها أمونيوس في سقراط لا في أفلاطون ، ولكن الذين يقتبسونها - وهي كثيراً ما تقتبس - يذكرون فيها أفلاطون .

(٨٩) وضع جالينوس شرحين لمحاورة طيماوس ، ضاع الثاني منهما في نصه اليوناني ، ولكن بقي في نصه العربي ، وقد نشره حديثاً بول كروس Paul Craus ورينشارد فالزر Richard Walzor Galeni Gompandinna Timaei Platonis aliorumque dialogorum Synopsis quae extant fragmenta (130 pp. + 67 pp.)

راجع مجلة ايزيس مجلد ٤٣ ص ٥٧ (١٩٥٢) .

(٩٠) رقم ١٢٢ في طبعة برجستراسر Bergstrasser لكتالوج ترجمات حنين (١٩٢٥) - راجع مجلة ايزيس مجلد ٨ ص ٧٠١ (عام ١٩٢٦) .

(٩١) انظر ترجمة كارادي Carra de Vaux للمسعودي Le Livre de L'avertissement (باريس ١٨٩٧) ص ٢٢٣ ومقالة عن أفلاطون Aflatun في دائرة المعارف الإسلامية ج ١ (١٩٠٨) ص ١٧٣ - ١٧٥ .

(٩٢) يوجد خطوط نسخة « طيماوس » العربية في مكتبة أيا صوفيا Arya Sofia تحت رقم ٢٤١٠ وهذا النص - فيما وصل اليه علمي - لم يطبع بعد .

(٩٣) هكذا يقول كارادي في دائرة المعارف الإسلامية Encyclopaedia of Islam ج ١ ص ١٧٤ ولم يسلم بهذا Giussppa Gabrieli في بحث له عن حنين بن اسحاق بمجلة ايزيس : مجلد ٦ ص ٢٨٢ - ٢٩٢ (١٩٢٤) .

٤- مدخل

لدراسة تاريخ الفلسفة

مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة

مجال تاريخ الفلسفة - مابج تاريخ الفلسفة - علاقة الفيلسوف ببيئته -
تاريخ الفلسفة بين العلم والفن - أمانة المؤرخ - بدء التاريخ الفلسفى -
نشأة تاريخ الفلسفة فى أوربا الحديثة - نشأة تاريخ الفلسفة فى الاسلام -
نقائص تاريخ الفلسفة عند نشأته - تطور تاريخ الفلسفة فى الاسلام -
تطوره فى أوربا حديثاً - توضيح تاريخ الفلسفة فى القرن التاسع عشر على
يد الألمان - حركة التأريخ فى القرن العشرين - أسباب نفور القرن السابع
عشر من دراسة الماضى - قيمة تاريخ الفلسفة من خلال تطوره - قوائم
كتب تاريخ الفلسفة فى شتى مجالاته

مجال تاريخ الفلسفة :

نشأ التأريخ عامة^(١) فى صورة سرد للحوادث التى تقع فى حياة الأفراد
والأمم . وكان يشينه الافتقار إلى الدقة والأمانة ، ويعيبه قصر النظر على
الأحداث الجزئية . دون الارتفاع إلى الدراسة النقدية التى تقوم على التعليل
والتحصيل ، وكذلك كان تأريخ الفلسفة . بدأ عرضاً لسير الفلاسفة وتبلياً
لآرائهم واتجاهات تفكيرهم ، فى غير التزام للدقة فى استقصاء المعلومات ،
ودون أن يتوخى الكاتب النزاهة فى عرض الآراء ومناقشتها . واستقر الوضع
على هذا عدة قرون من الزمان ، حتى إذا نشأت النزعة العلمية وتمكنت طرائق
البحث العلمى ، تحول التأريخ من سرد للحوادث السياسية وأنباء الحروب ،
إلى محاولة الاحاطة بتطور الانسان خلال العصور والوقوف على مميزات كل
مرحلة من مراحل هذا التطور ، والالمام بالأسباب التى أدت إليها ، مع افساح
المجال للأفراد وتأثيرهم فى خلق هذه التطورات ، واطرح المؤرخون الهوى ،
وتوخوا الدقة ووجهوا دراساتهم إلى كشف الحقيقة لذاتها ، وإلى ما يشبه هذا

(١) فى التاريخ عامة يمكن الرجوع إلى :

علم التاريخ تأليف F.J.C. Hearnshaw وترجمة المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادى

Bury, The Idea of Progress.

F.W. Draper, Hist. of the Intellectual Development of Europe.

تطور تاريخ الفلسفة ، فأخذ يتبع نشأة الأفكار والمذاهب الفلسفية منسوبة في العادة إلى أهلها ، ويسايرها في تطورها خلال الزمن ، في ضوء مناهجه التي كفلت له نزاهة البحث وموضوعيته^(١) ، ويسرت له التماس الدقة في تقصي بياناته ابتغاء الكشف عن الحقيقة لذاتها ، وبغض النظر عما يحتمل أن يترتب عليها من نتائج وآثار — وسيزيد هذا وضوحا في حديثنا عن « تاريخ الفلسفة بين العلم والفن » .

أصبح تاريخ الفلسفة سجل ماضيها وحاضرها ، يضم المحاولات التي بذلتها الفلاسفة على مر الزمن أملا في الكشف عن الحقيقة ، فيبين عن تقدم العقل في غزو الوجود والوقوف على أسرارها المحجبة ، ولا يغفل الكشف عن عثرات العقل ومظاهر اخفاقه في تحقيق أهدافه ، على أن بيان المناهج التي تصطنع في تأريخ التفكير الفلسفي يلقى ضوءا على مجال تاريخ الفلسفة ، فإلى :

مناهج تاريخ الفلسفة :

تستخدم في تاريخ الفلسفة مناهج مختلفة أظهرها تتبع نشأة المشاكل الفلسفية الكبرى ومسايرة تطورها خلال الزمن ، وعرض الحلول التي قدمت لها منذ أقدم العصور حتى عصر المؤرخ ، وأبرز المؤرخين الذين اصطنعوا هذا المنهج « بول جانيه Janet وجبريل سبای G. Séailles في كتابهما الضخم (1889) L'Hist. de la Philos., Les Problèmes et les Ecoles^(٢) وميزة هذا المنهج أنه يضفي المشكلات الفلسفية ويعرض الحلول التي قدمت لحلها منذ ظهرت كل مشكلة حتى وقفت عند العصر الذي تؤرخ

(١) disinterestedness and objectivity وسنعود إلى تفسيرها عند الحديث على «أمانة المؤرخ» .

(٢) وضعاه في نحو ألف ومائة صفحة والمؤلفان أستاذان بكلية الآداب بجامعة باريس ، مات أولهما عام ١٨٩٩ و ثانيهما بعد ذلك بقليل وبعد مائتهما كتب خمسة من أئمة الفلسفة المعاصرين في فرنسا ملحقاً في نحو مائتين وخمسين صفحة أضيفت إلى الكتاب الأصلي ، وقد ترجم شطر من هذا الكتاب الضخم إلى الإنجليزية في جزأين نشرهما H. Jones أستاذ الفلسفة الخلقية في جامعة جلاسجو تحت عنوان History of the Problems of Philosophy

فيه ، وخلال هذا يتكشف لنا تقدم الفكر البشرى فى معالجة المشاكل التى تواجهه ، ونقف على عثراته أحيانا ، وخصوصا هذا المنهج يأخذون عليه أنه يجرى تاريخ الفلسفة ويضطر مؤرخه بعد ذلك إلى ذكر تاريخ المدارس لكى يبين فى وضوح عن الحركة العامة للأفكار الفلسفية ، هذا إلى أن المشكلة الفلسفية لا تقوم منعزلة عن غيرها من المسائل التى يزخر بها تاريخ الفاسفة ، فالاهتمام بها مستقلة عن غيرها يبدىها معلقة مبتورة أحيانا .

ويقوم إلى جانب هذا منهج ثان يستند إلى تاريخ المذاهب الكبرى التى تكون تاريخ الفلسفة ، فلا يتم المؤرخ بتطور التفكير فى مشكلة ما ، متبعا ما قيل فيها فى مختلف المذاهب ، بل يعرض للمذاهب نفسها بصرف النظر عن المشكلات التى يعالجها كل مذهب على حدة ، فإذا كان المؤرخ فى المنهج الأول يعرض لمشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، أو بين الفكر واللغة أو مسألة حرية الإرادة أو نحوها ، كيف نشأت وكيف كان تطور التفكير فيها فى مختلف المذاهب الفلسفية ، فإن المؤرخ الذى يصطنع المنهج الثانى يهمل هذا الاتجاه فى التاريخ ويعرض لتاريخ المذهب العقلى أو التجريبي أو الواقعى أو نحوه مهما ببيان الإضافات التى ساهم بها بناء هذا المذهب فى بنائه ، دون نظر إلى نوع المسائل التى عولجت فى كل مذهب ، فقد يتناول المذهب الواحد عدة مشكلات ، ولكنه يعالجها كلها فى ضوء الأسس التى يضعها أساسا للبحث ؛ وشر ماخذ هذا المنهج أن المذاهب لا تفهم على وجهها الصحيح مستقلة بعضها عن بعض ، فإن الإخلاص للحقيقة التاريخية يقتضى معرفة العلاقات التى تربط بين مذاهب التفكير بعضها والبعض الآخر فيما يقول E. Durand فى كتابه عن تاريخ الفلسفة .

وإلى جانب هذين المنهجين يوجد منهج ثالث يقوم على الترتيب الزمنى للفلاسفة أنفسهم ، فى كل عصر توجد مدارس وفلاسفة يمكن تأريخ وجهات نظرهم لتعرف كيف كان حال التفكير قبلهم وماذا آل إليه على يدهم ، وكيف أصبح بمجهود من أعقبهم ، وعلى هذا يجرى الكثيرون من المؤرخين .

علاقة الفيلسوف بالبيئة :

وقد جرت العادة عند جمهرة مؤرخي الفلسفة على أن يؤرخوا الأفكار والمذاهب الفلسفية معزولة عن بيئتها التي نشأت فيها ، وقلما يعرض المؤرخ لربط الفكرة بالتيارات الفكرية والاجتماعية التي أحاطت بها ، بل يمثل الفلاسفة في تاريخ الفلسفة وكأنهم يعيشون في فراغ ، حتى ليندر أن يربط المؤرخ بين آراء الفيلسوف وآراء غيره من الفلاسفة ، وإن جاز أن يربطها بآراء من سبقه أحيانا ، ولكن « برترند رسل » Bertrand Russell قد انفرد بين المؤرخين — فيما يقول في مقدمة كتابه في تاريخ الفلسفة الغربية — باعتبار الفلاسفة نتائج وأسبابا ، هم ثمرة الظروف الاجتماعية التي عاشوا فيها ، والأحوال السياسية والنظم الاجتماعية التي اكتنفت حياتهم ، ثم هم في نفس الوقت علة المعتقدات التي تشكل الحياة الاجتماعية في العصور التي تعقبهم ، ومن المتعذر عنده أن يفهم عصر من العصور أو أمة من الأمم إلا بفهم فلسفتها ، فالتفاعل قائم بين حياة المجتمع وفلسفة مفكره ، من أجل هذا حاول « رسل » في كتابه السالف الذكر أن يعرض كل فيلسوف باعتباره رجلا تبلورت فيه وتركزت في تفكيره أفكار ومشاعر كانت شائعة في صورة مبهمة في المجتمع الذي عاش فيه ذلك الفيلسوف ، واقتضاه هذا أن يضيف فصولا من التاريخ الاجتماعي عساها أن تضيء فهم الفلاسفة الذين عرض لتأريخهم (١) .

هل كان « رسل » على حق فيما فعل ؟ يبدو لنا أن من الفلسفات ما صدر عن المجتمع فكان رجعا للتيارات الفكرية والاجتماعية التي سادته ، أو تعديلا لهذه التيارات وتنمية لها ، ومنها ما كان مقطوع الصلة ببيئته الاجتماعية ، أي كان نتاجاً لمنطق عقلي خالص يبدو على غير اتصال بالمحيط الاجتماعي في عصره ، وربما بدا بعضه رجعا للتيارات الفكرية التي عاصرته أو سبقته ، ولكنه على أي حال ليس وليد بيئته وابن عصره ؛ بالمعنى الضيق لهذه العبارة — من الطائفة الأولى من هذه الفلسفات فلسفة سقراط

والمدارس التي أعقبت أرسطو والفلاسفة الدينيين في العصور الوسطى والفلسفة العملية (البرحمانية) ونحوها من مذاهب المحدثين من الفلاسفة ، ومن الطائفة الثانية فلسفة أرسطو في بعض وجوهها على أقل تقدير ، فإذا كانت قد تأثرت بيئتها في بعض نواحيها فإنها في الجملة لا تعتبر وليدة بيئتها وابنة ظروفها ، ومثل هذا يقال في فلسفة « كانط » Kant وغيره من عباقرة الفكر . ولا سيما أولئك الذين قيل عنهم أنهم فكروا على غير مثال ، أو أنهم سبقوا عصورهم بقرون أو أجيال .

تاريخ الفلسفة بين العلم والفن :

وتاريخ الفلسفة دراسة تقوم على الفهم المستنير والنقد التريه . ومن هنا كان علماً له أصوله وقواعده — لا يتسع المقام الآن لكي نخوض المعركة التي أثرت بين العلماء والفلاسفة والأدباء بصدد مكان التاريخ من مجال العلوم ، تلك المعركة التي أثارها في القرن التاسع عشر « توماس هنري بكل » + Buckle ١٨٦١ وادورد كيرد + Caird ١٩٠٨ وأشعل نارها في مطلع القرن العشرين المؤرخ « بيوري » + Bury ١٩٢٧ حين اعتبروا التاريخ علماً ، فأنكر رأيهم أصحاب المذهب الطبيعي الذين لا يفهمون العلم إلا مقروناً بمناهجه التجريبية الاستقرائية ، ورفض رأيهم رجال الأدب الذين اعتبروا التاريخ فناً يستند إلى خيال الشاعر وأسلوب الأديب ، لا تريد أن نقف عند هذه الخلافات طويلاً ، وحسبنا أن نقول ان تاريخ الفلسفة عرض دقيق واع لتراث الفلسفة في ماضيها وحاضرها ، ونقد أمين نزيه لهذا التراث في ضوء منهج يرمى إلى الكشف عن الحقيقة في غير الف ولا تحيز ، ومن هنا كان علماً ، لأننا لا نقصر لفظ العلم على دراسة الظواهر الطبيعية بمناهج استقرائية ابتغاء كشف القوانين التي تفسر هذه الظواهر — كما يظن الطبيعيون — ولكننا نمد نطاق العلم حتى يشمل كل دراسة واعية منظمة تقوم على الفهم والتقدير وفاقاً لمنهج يهدي إلى الحقيقة في نزاهة وأمانة ، ومن أجل هذا اعتبرنا تاريخ الفلسفة علماً تتوافر فيه شرائط العلم ومميزاته .

ومع هذا لا ينبغي علينا — فيما يقول ماكولي — أن نتأجج التاريخ لا تبادل في حظها من البدة والثبات نتائج الاختبارات والتجارب التي يقوم

العالم الطبيعي بأجرائها في معمله ، فما من أحد يستطيع أن يزعم أن تحليل مؤرخ الفلسفة لفكرة أو مذهب فلسفي يمكن أن يبلغ من الدقة ما يبلغه تحليل الكيميائي لغاز أو مركب ما ، وهذا بالإضافة إلى أن نتائج تأريخ الفلسفة يبدو أنها لا ترقى في الأهمية إلى مستوى النتائج العلمية التي يشعر الناس بآثارها متغلغلة في شتى مرافق حياتهم اليومية ، ولكن حسب تأريخ الفلسفة أن يسترشد بالروح العلمية وأساليبها ، في توخي الدقة والتزام النزاهة والموضوعية ما تيسر له ذلك ، وينكفي هذا مبررا لادخاله في نطاق الدراسات العلمية .

بل ان عالمية التأريخ ينبغي ألا تقضى على العنصر الأدبي الفني في عمل المؤرخ ، انه يتوسل إلى استكمال عمله التاريخي بموهبة أدبية فنية تمثلت قبل هذا في كبار المؤرخين من أمثال جيبون Gibbon و كارلايل Carlyle وما كولي Macaulay ومن إليهم ممن خالوا على الزمن آثارهم ، وكذلك الحال في تأريخ الفلسفة ، ان صاحبه لا يستطيع أن يؤدي مهمته على وجهها الكامل إذا أبدى الأفكار التي يؤرخ لها ميتة جامدة تعوزها الروح ، هذا إلى أن بعث الحياة نابضة في هذه الأفكار الميتة يتطلب موهبة أدبية لا تحول تأريخ الأفكار إلى أدب خالص ، ولكنها مع اتصالها الوثيق بالحقائق ، وجرحها على اصطناع طرائق البحث العلمي ، تبعث في الأفكار الميتة حرارة وحياة ، من هنا أمكن القول بأن تأريخ الفلسفة يقوم بين واقعية العلم وموضوعيته ، وحرارة الأدب وذاتيته . والمؤرخ العبقري هو الذي يستطيع أن يجمع بين هذين الضدين في اتزان يمكنه من أن يعطي كلا منهما حقه دون أن يتجاوز هذا الحد ، وافساح مكان لذاتية الأديب في عمل المؤرخ أمر تقتضيه العدالة ، لأن الأفكار التي يعرض المؤرخ لتأريخها كانت عند صاحبها مليئة بالحرارة زاخرة بالحياة ، والنزاهة تقتضي المؤرخ أن يديها على الصورة التي كانت عليها ما تيسر له ذلك ، هذا طريق وعر لا يقوى على اقتحامه إلا الموهوبون ، ومن الممكن جدا أن يتعرض سالكه للزلل ، ومن أجل هذا مست الحاجة إلى الاكثار من المؤرخين الذين يتعاونون على كشف المجهول من هذه الميادين المحجبة ، وإذا جاز الاكتفاء بعالم واحد يقوم بتحليل غاز المعرفة عناصره والوقوف على حقيقته ، وجب في تأريخ

الأفكار أن تعالج الفكرة الواحدة كثرة من الكتب تتصدى للكشف عنها بأساليب مختلفة متباينة ، عسى أن تكشف وجوه الخلاف بينها عن حقيقة الفكرة التي تتصدى لحياتها .

وهذا كله لا ينفي القول بأن من مقومات التأريخ التي لا يستقيم بدونها ، التجرد عن الهوى والبرء من التعصب ، بل ان من وظائف تاريخ الفلسفة أن يصحح الأخطاء التي نشأت عن التحيز الضيق والتعصب المقيت .

أمانة المؤرخ :

قلنا إن من أخص خصائص الدراسات العلمية : النزاهة *disinterestedness* والموضوعية *objectivity* ويراد بالأولى اطراح الهوى والتزام الحيادة واستبعاد الاعتبارات الشخصية ونحوها مما يصرف الباحث عن هدفه في كشف الحقيقة ، ويراد بالثانية اقضاء الخبرة الذاتية حتى يدرس الموضوع كما هو في الواقع بعيداً عما يشتهي الباحث ويتمناه . ومن هنا كانت النزاهة والموضوعية على اتصال ، وفيهما تعبير عن أمانة الباحث في محاولة الكشف عن الحقيقة ، ولا يستقيم تأريخ الفلسفة بغير هذه الأمانة ، فالمؤرخ الذي يستخفه الأعجاب بفلسفة أو يمتلكه احتقارها لا يستطيع قط أن يؤدي مهمته في الكشف عن حقيقتها . والغريب أن جمهرة المعاصرين من مؤرخي الفلسفة لم يبرأوا من هذه النقيصة . نقيصة الغلو في الإعجاب أو الاسراف في الاحتقار ، يشهد بهذا — فيما يقول برترند رسل — موقفهم من فلسفة اليونان ، ففريق منهم يعتنق الرأي الذي نبت في عصر النهضة وظل شائعاً إلى يومنا الحاضر ، وهو الذي يرتفع باحترام اليونان إلى حد الخرافة ، ويقدر فيهم جوانب الابداع والعبقرية الخارقة حتى ليرى أن من المستحيل على المحدثين أن يرقوا إلى مستواهم ، وفريق يرى — متأثراً بانتصارات العلم وفتوحاته ، منساقاً بالآيمان المتفائل بتقدم الانسان المطرد — أن سلطان القدماء كايوس يعوق التقدم ، ومن ثم يؤثر أن ننسى أكثر ما أضافه اليونان لتراث الفكر البشري ، وفي غمرة هذا التحيز قد يفقد القاري حقيقة الفلسفة اليونانية .

ولكن أمانة التأريخ تقتضى أن يلزم المؤرخ جانب الاعتدال في احترام الفيلسوف الذى يؤرخ له ، فلا يسرف في تقديره ولا يفرط في الاستخفاف به ، ينبغى أن تكون نظرتة قائمة أول الأمر على تعاطف وجدانى يوحى بأنه يشاركه الرأى حتى يعرف كيف يكون شعوره حين يعتنق نظرياته ، وبعد هذا يستثير في نفسه موقف الناقد الذى يوشك أن يرفض ما كان يعتقد في صوابه ، ومن الخطأ أن نطن أن هذين الموقفين منفصلان أحدهما عن الآخر تمام الانفصال ، فقد يدب في الموقف الأول احتقار للفيلسوف الذى يراد تأريخه ، وقد يتسرب إلى الموقف الثانى إعجاب أو تقدير ، ولا ضرر من هذا الاختلاط طالما ظل المؤرخ يذكر أن الفيلسوف الذى استحق دراسته ، فيه قدر من الذكاء ولكنه لا يبلغ حد الكمال الذى يقصر عنه بشر ، ومن ثم لا يمنع ذكاء فيلسوف من الوقوف على تهافت فلسفته . ومن هذا المنهج الذى يشير إليه « رسل » تبدو صعوبة تأريخ الفلسفة ، ولا سيما وأن المؤرخ يعالج في عمله أفكارا ومعتقدات يتعذر عزلها عن طبيعة الانسان ، والمؤرخ الناجح وحده هو الذى يستطيع أن يظل في عمله نزيهاً أميناً .

بدء التأريخ الفلسفى :

بعد هذا التمهيد نريد أن نعرف متى وكيف نشأ تأريخ الفلسفة في الشرق والغرب ، من الواضح أن الفلسفة قد سبقت في الوجود تأريخها ، والرأى الراجح أنها نشأت على يد اليونان ، وأرسطو يرد نشأتها إلى طاليس في القرن السادس قبل الميلاد ، أما حكمة الشرق القديم بما ضمت من تفكير عملى ونظر دينى فقد كانت ثمرة الحاجات العملية والحياة الدينية ، ولم تعالج بمنطق العقل وبرهانه ، ولم تستهدف كشف الحقيقة لذاتها ، ومن ثم اعتبرت مرحلة ممهدة لنشأة الفلسفة بمعناها الدقيق ، فتي بدأ تأريخ هذه الفلسفة . . . ؟ إن تاريخ الفلسفة باعتبارده مجرد عرض لأفكار الفلاسفة قديم قدم التفكير الفلسفى نفسه ، وفي مقدمة الكتب التى أرخت للفلسفة بالمعنى الساذج للتأريخ كتاب « ديوجين اللايرتى » Diogenes Laertius الذى وضعه في القرن الثالث قبل الميلاد

عن « حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم » وقد ضمنه الحديث عن فلسفة المصريين والفرس ومن إليهم من قدماء الشرقيين ، فقليل انه بهذا رد نشأة الفلسفة إلى الشرق القديم الذي سبق اليونان إلى التفلسف ، ومن أجل هذا ومن أجل قدمه صادف كتابه من الباحثين اهتماما كان من مظاهره ترجمة الكتاب إلى الانجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية وغيرها من اللغات الحديثة .

ومن أقدم ما وصل إلينا في تاريخ الفلسفة بالمعنى السالف الذكر كتابات بلوتارك Plutarque في القرن الأول عن آراء الفلاسفة وحياة مشاهير اليونان والرومان ، وما كتبه « سكستوس امبريكوس الاسكندراني Sextus Empericus في القرن الثالث عن الفلسفة اليونانية وهو من أكثر كتاب العصور القديمة أمانة ونزاهة ، جمعت هذه المصنفات القديمة معلومات متناثرة غير مرتبة عن قدماء الفلاسفة وأفكارهم ، وعنها وعن مثيلاتها أخذنا علمنا بنشأة التفلسف ومراحل تطوره الأولى .

ولكن مثل هذا العرض الساذج لسير الفلاسفة وأفكارهم لا يكفي لقيام تاريخ الفلسفة ، إن مؤرخي تاريخ الفلسفة من الغربيين يردون نشأته إلى حركة الأحياء في عصر النهضة . ابان القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، حين ارتد رواد الفكر الجديد في أوروبا إلى التراث الفلسفي اليوناني وجدوا في أحيائه ، فنقلوه إلى اللغة اللاتينية — التي كانت لغة العلم في ذلك العصر — وأخذوا في شرحه والتعليق عليه ، فلنقف عند هذا الرأي .

نشأة تاريخ الفلسفة في أوروبا الحديثة :

جاء عصر النهضة ثورة على نفوذ الكنيسة الذي دام نحو عشرة قرون من الزمان ، وتمردا على القيم التي سيطرت على مجالات المعرفة البشرية ابان العصور ، وسطى دارتداراً إلى اليونان وغلوا في تمجيد قيمهم وحياة آدابهم وبعث فلسفاتهم ، وتوكيد نزعاتهم الفردية ، والاقتداء بهم في حب المعرفة وتعشق البحث والكلف بالنقد ، واقرن هذا كله بتزوع إلى العلم الآلى وتطبيقاته العملية تدعياً لسلطان الانسان على الطبيعة .

كان رواد الفكر الجديد في عصر النهضة يعتقدون أن التراث العقلي اليوناني كفيل بتكوين الانسان ، ومن هنا كان حرصهم على الرجوع إليه واهتمامهم بالعمل على احياء كنوزه ، وأطلقوا على الآداب القديمة «الانسانيات» وتأكدت النزعة الانسانية التي اتجهت إلى الاعلاء من شأن الفكر الانساني ، ورد القيم إلى العقل لا إلى الدين ، والنفور من التقليد والجمود والتمرد على السلطة التي تقيد انطلاق العقل ، ونزع هؤلاء إلى تعلم اليونانية حرصاً منهم على ترجمة تراثها من منابعه آ إلى اللاتينية — لغة العلم في عصرهم — وتكفل ظهور المذهب الانساني وسيادة النزعة الفردية وهدم قيم العصور الوسطى ، تكفل هذا كله باستقلال الفلسفة عن الدين ، وتوجيهها إلى معاداته في تلك الآونة من تاريخها .

وشجع رواد الفكر في عصر النهضة على احياء ماضيهم والاعتراف من معينه ، أن أوربا كانت قد تعرفت منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر إلى فلسفة اليونان عن طريق شراحها من المسلمين ، فنقلت إلى اللاتينية كتب المسلمين وتمكنت بهذا من أن تتصل بفلسفة اليونان مع جهلها بلغاتهم ، ثم ان الأتراك حين فتحوا القسطنطينية هاجر بعض علمائها إلى ايطاليا وغيرها ونشروا اليونانية وتراثها بين الأوربيين ، وسرعان ما نشأت معاهد وأكاديميات تصل أوربا بتراث اليونان والرومان القديم .

ونشطت حركة احياء الماضي والاعتراف من معينه في مختلف مجالاته ، وكان للفلسفة أوفر نصيب في هذا الصدد ، فنشأت مدارس من المفكرين يتعصب كل منها لمذهب يوناني أو اتجاه روماني ، فيتشيع له ويجاهد في احياء تراثه وترجمة مخططاته ونشرها بعد شرحها والتعليق عليها بين الناس ، ويجدد في تفنيد غيره من المذاهب وابطاله . وهكذا نشأت في عصر النهضة مدارس تشيع للأفلاطونية أو الأرسطاطالية أو الفيثاغورية أو الرواقية أو الأبيقورية أو نحوها ، فقامت في فلورنسا أكاديمية أفلاطونية ازدهرت في عهد كوزيمودي مديشي — ١٤٦٤ Cosimo de Medici ومارسيل فيسان + ١٤٩٩ Marsile Ficin وكان لها أثرها الملحوظ في احياء

الأفلاطونية مشوبة بالأفلاطونية المحدثه ، بعد ترجمتها مقرونة بالشرح والتعليق ، وعلى نمطها وجدت مدارس أفلاطونية في الكثير من أنحاء أوربا ، وإلى جانبها نشط المشاءون بنشر التراث الأرسطاطاليسي . كما بدا في مؤلفات أرسطو وشراحه ، وفي مقدمتهم الشارح الأكبر ابن رشد ، بل كانت جامعة بادوا معقل الرشديين الذين تزعمهم بومبوناتزي + ١٥١٥ Pomponazzi وجدوا في اذاعة الفلسفة الرشدية ، ونهضت مدرسة من الشكاك تزعمها أجريبا - ١٥٣٣ ومونتاني + ١٥٩١ وسانشيه + ١٦١٠ وبعثت مذاهب قدماء الشكاك من أمثال بيرون ٢٧٥ ق.م Pyrrho والشاك الاسكندراني « سكستوس امبيريكوس » Sextus Emperius (في القرن الثاني) ونشط فريق لاحياء الفلسفة الرواقية فوضع جوست لبس + ١٦٠٦ Juste Lipse كتابين هما « المرشد إلى الفلسفة الرواقية » و « فسيولوجيا الرواقية » ونشر جيوم دي فير + ١٦٢١ Guillaume du Vair كتابه عن « فلسفة ابكتيتوس » الرواقي وآخر عن « فلسفة الرواق الأخلاقية » وشاعت الرواقية في كتابات مونتاني وغيره من مفكرى العصر ، واهتم فريق آخر بتزعمه جاسندي - ١٦٥٥ Gassendi باحياء الفلسفة الأبيقورية ، واهتم طائفة أخرى في مقدمتها « بريجار » Bérigard باحياء فلسفة الطبيعيين المتقدمين من اليونان وهلم جرا .

وكانت الفلسفة تستوعب العلم حتى عصر النهضة ، مع أن مفكره قد فطنوا إلى قيمة الملاحظة والتجربة في البحث العلمى ، واستعانوا بالأجهزة والآلات في ضبط نتائج أبحاثهم . فعرفوا بهذا بعض أصول المنهج التجريبي الذى وضعت أسسه في القرن السابع عشر ، وعن طريقه استقل العلم عن الفلسفة ابان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وقد نزع فلاسفة عصر النهضة إلى احياء العلم اليونانى وكشفوا عن قصوره وحاولوا اصلاحه ، ومن ثم بعثوا طب جالينوس وابقراط وفلك أرسطو وبطلميوس . . . الخ وفى غمرة هذه الحماسة فى احياء تراث الفلسفة القديمة نشأ تاريخ الفلسفة فى صورة : تاريخ للمذاهب والمدارس اليونانية والرومانية وغيرها .

وهكذا بدأ تأريخ الفلسفة جمعا لأقوال المفكرين والفلاسفة ، وتبياناً لمذاهبهم واتجاهات تفكيرهم ، يشهد بهذا ما نراه في آثار ديوجين اللايرتي وبلوتارك وكليمان الاسكندري وغيرهم . وتطور تأريخ الفلسفة فأصبح في عصر النهضة تاريخ تشيع لفيلسوف أو مدرسة بعينها ، والمؤرخ يكون في العادة من أتباع الفيلسوف أو المدرسة التي يؤرخ لها — ومن هنا كان تحزب المؤرخين في ذلك العصر .

وإذا كان تاريخ الفلسفة قد نبت — بمعنى من معانيه — في عصر النهضة ، فقد كان مرد ذلك إلى ما شغل ذلك العصر من اهتمام بالتاريخ في كل صورته ، إذ المعروف أن المفكرين قد ازدادوا اهتماماً بالتاريخ أيام النهضة وفي غمرة الإصلاح الديني بوجه خاص ، وتمثل هذا في اقبال أصحاب النزعة الانسانية على التأريخ الذي كشف لهم عن مجاهل التراث اليوناني والروماني ، وان كانوا قد اعتبروا التاريخ أداة لخدمة الأدب ، وشاركهم في هذا الاهتمام رجال الإصلاح الديني الذين استعانوا به على هدم السلطان البابوي وادعاءات عاهل الكنيسة .

* * *

هذا رأى الغربيين — من أمثال اميل برييه (١) — في نشأة تاريخ الفلسفة في أوروبا ، والرأى عندنا أن تأريخ الفلسفة على هذا النحو الذي أسلفناه قد عرف في الاسلام قبل ذلك بأكثر من ستة قرون من الزمان إذ نستطيع أن نرد نشأة هذا النوع من التأريخ إلى حركة الترجمة التي بعثت تراث القدماء الفلسفي أيام العباسيين . وشغلت نحو ثلاثة قرون بدأت في القرن الثامن للميلاد ، فلنقف قليلا لبيان هذا الرأى :

نشأة تاريخ الفلسفة في الإسلام :

الواقع أن تأريخ الفلسفة ينتعش ويزدهر كلما اشتد الكلف بالماضي والعمل على احياء كنوزه الفلسفية ، وتتمثل أولى مراحل هذا الاحياء في حركات الترجمة المقرونة بالشرح والتعليق ، ولا تعيننا حركات الترجمة

القرنية التي عرفت في أكثر فترات التاريخ منذ نشأة الفلسفة القديمة ،
ولكننا نعرض لحركة ترجمة واسعة النطاق نهضت بها مدرسة أو آمة ،
هي حركة الترجمة أيام العباسيين ، إذ تحضر العالم الاسلامي في عهدهم ،
وكرثت الخلافات الدينية بين رجاله ، فاقترضه هذا كله أن يزيد صلاته
بثقافات الشعوب الأخرى ، فنشأت حركة ترجمة عن تراث الأقدمين
كان للفلسفة منها أوفر نصيب ، وأحاط الخلفاء هذه الحركة برعايتهم
وأجزلوا العطاء لأهلها . ولا سيما المتفوقين منهم ، حتى قيل إن حنين
ابن اسحاق + ٢٦٠ هـ كان يتقاضى أجر ترجماته دراهم ذهباً ، فكان كاتبه
من أجل هذا يكتب ترجماته على ورق سميك ويكبر حروفها ويوسع
بين سطورها ، وكان المترجمون أحياناً ينقلون الفلسفة عن اليونانية رأساً ،
وان كانوا في الأغلب يترجمون عن السريانية التي كانت موضع تقدير
من العرب ، وفي غمرة هذه الحركة انتقل إلى العربية تراث الفلسفة اليونانية .
بل الفارسية والهندية وغيرها من فلسفات قديمة ، وبدأت حركة الترجمة
في عهد المنصور في القرن الأول واستمرت حتى منتصف القرن الرابع
للهجرة ، ولكنها بلغت أوجها أيام المأمون ، وكان من أبرز المترجمين
ابن المقفع ويوحنا بن ماسويه ويحيى البطريق وقسطا بن لوqa وعبد المسيح
ابن ناعم الحمصي وحنين بن اسحاق . وابنه اسحاق بن حنين وثابت بن قرة
ومتي بن يونس ويحيى بن عدي وغيرهم كثيرون .

على يد هؤلاء وغيرهم انتقل تراث الفلسفة القديمة إلى العربية ، فعرف
قراؤها مذاهب الطبيعيين والفيثاغوريين والسوفسطائية ومدارس السقراطيين
وأنصاف السقراطيين والأبيقوريين والرواقين وأصحاب الشك ومن إليهم
من فلاسفة اليونان والرومان بوجه خاص ، وكان في مقدمة هؤلاء جميعاً
أفلاطون وأرسطو وشراحهما جميعاً ، كل ما جاء في فلسفتهم من طبيعة
وميتافيزيقا ومنطق وسياسة وأخلاق ونحوها ، وبتأثير هذه الحركة ظهر
كبار فلاسفة الاسلام من الكندي والفارابي وابن سينا إلى ابن باجه وابن
طهيل وابن رشد ، ومن أجل هذا زعم بعض المستشرقين أن الفلسفة الإسلامية

ليست إلا فلسفة اليونان في ثوب عربي ، مع أنها استوعبت غير اليونانية من فلسفات ، وأضافت إليها من عبقرية أهلها الشيء الكثير .

هذه الحركة استهدفت نقل التراث الفلسفي على غير ترتيب أو نظام ، ومع هذا كانت في جملتها تاريخاً لمذاهب الفلسفة القديمة واتجاهاتها ، دون إغفال لسير رجالها ، ولا يضيرها أن مترجميها قد وقعوا في كثير من الأخطاء فقد كان هذا متوقفاً في عصرهم ، بالإضافة إلى أن مرجع الكثير من أخطائهم كان إلى الترجمات السريانية التي أخذوا عنها ، ولا يضيرها كثيراً أن يقال إن مذاهب الفلسفة القديمة قد دخلتها عناصر دخيلة ليست منها ، وأنها اختلطت بشروحها أو نحو ذلك ، فإن هذا هو ما حدث للأوربيين في عصر النهضة ، وهو قصور تبرره في الحالين ظروف المترجمين وافتقارهم إلى مناهج بحث دقيقة ، وتشتت الأصول التي ينقلون عنها ونحو هذا مما يجعل حكمنا عليهم ليناً رقيقاً . وهذه الحركة الإسلامية ليست أقل من حركة البعث الفلسفي الذي استغرق عصر النهضة في أوروبا ، فإذا جاز لمؤرخي تاريخ الفلسفة من الغربيين أن يردوا نشأة تاريخ الفلسفة إلى حركة الأحياء في عصر النهضة ، كان من حقنا أن نرجع نحن نشأته إلى حركة الترجمة أيام العباسيين ، وبذلك تسبق نشأته في الإسلام نشأته في أوروبا بنحو ستة قرون من الزمان .

نقااص تأريخ الفلسفة عند نشأته :

من المعروف أن التأريخ عامة قد نشط في عصر النهضة وازدهر على يد رواد الفكر الجديد ، ولكن شابته عصبية مذهبية أتلقت روحه العلمية ، اذ تعصب كتاب الكنيسة في الدفاع عنها والحملة على خصومها ، وتحمس رواد البروتستانتية في تأييد وجهة نظرهم ومهاجمة خصومهم ، فكانت دعاية مذهبية لا تهدف إلى كشف حقيقة ، وان كان الصدام الذي قام بين المعسكرين قد حقق في النهاية هذا الغرض ، وما جاء القرن التاسع عشر حتى توافرت للتأريخ خصائصه العلمية من التزام للدقة والموضوعية والتزاهة ونحوها من شرائط التفكير العلمي .

وحدث ما يشبه هذا في تطور تاريخ الفلسفة ، بدأ في عصر النهضة تاريخاً للمذاهب والمدارس تنقصه الدقة من ناحية ، ويشوبه التحزب من

ناحية أخرى ، أما الافتقار إلى الدقة فردّه إلى حداثة عهد المترجمين باليونانية ، وحاجتهم إلى اجادتها ، وجهلهم بالأصول التي ينقلون عنها ، واختلاط الشروح بالأصل الذي وضعت من أجله ، وإلى غير هذا مما اقتضته ظروفهم في ذلك العصر .

وأما التحزب فقد أدى إليه تحمس كل فريق لنصرة مذهبه والثماس أسباب تأييده وحرصه على ابطال غيره من المذاهب ، مما أتلّف موضوعية دراساتهم وأدخل فيها أهواء الباحث ، فاخفت الحقيقة هدفا لأبحاثهم ، ولكن تطاحن الفرق وتصارعها في سبيل نصرة مذاهبها قد أدى فيها بعد إلى الكشف عن الكثير من الحقائق الفلسفية ، وساعد بهذا على إقرار الحق وإداعته ، ولكن هذه النقائص تمنع من ادخال تاريخ الفلسفة في ذلك العصر في نطاق الدراسات العلمية الصحيحة ، إذ أن العلم يتميز بالموضوعية التي توجب معرفة الأشياء كما هي في الواقع وليس كما يتمنى الباحث ويشتهي ، وبذلك فإن استبعاد الخبرة الذاتية والتجرد عن الهوى والتزام النزاهة في عرض الآراء والأمانة في مناقشتها ، هذا كله من أخص مميزات العلم ، ومعنى هذا كله أنه إذا أمكن الارتداد بنشأة تاريخ الفلسفة في أوروبا إلى حركة الأحياء في عصر النهضة ، تعذر اعتباره بالصورة التي كان عليها علما تتوافر فيه شرائط العلم ومميزاته ، ولكن متى وكيف أصبح تاريخ الفلسفة علما ؟ ذلك ما يتضح إذا نحن تتبعنا تطور تاريخ الفلسفة وعرفنا حركة نموه حتى نضج واكمل ، ومن أجل هذا وجب أن نقف عند مراحل تطوره الذي أعقب نشأته :

تطور تاريخ الفلسفة في الإسلام :

ان من يتبع تطور تاريخ الفلسفة في الاسلام يلاحظ أن الفلسفة ما كادت تنقل إلى العربية على النحو الذي أسلفناه — حتى أثارت الشكوك والريب عند المتطرفين من أهل السنة ، فاعتبروها خطرا يهدد العقيدة الدينية ، وتصدى لمحاربتها بعض كبار المفكرين من أمثال الغزالي والشهرستاني والرازي وغيرهم ممن شوهوا بحملاتهم سمعتها ، وصدرت فتاوى ابن الصلاح وغيره من

المتزمين بتجريم الاشتغال بها ، وزاد من أثر هذه الحملات اضمحلال الحياة العقلية في العالم الاسلامي ، وأغفل المشتغلون بها — بعد حركة الترجمة السابقة الذكر — تأريخ مذاهبها ونقل تراثها إلى العربية (١) ، ولبت الحال على هذا في العالم الاسلامي حتى استيقظت في مطلع العصر الحديث شعوبه ، واتصلت حضارته بحضارة العالم الأوربي ونزع بعض المستنيرين من رجاله إلى الاشتغال بالفلسفة ، فاقتضاهم هذا أن يرجعوا إلى ماضيها وأن يغترفوا من معينه ، فأخذوا يؤرخون للأفكار والمذاهب الفلسفية مؤلفين أو مترجمين ، وعندئذ بدأت في بعض حواضر العالم الاسلامي حركة في تأريخ الفلسفة لا تزال حتى اليوم وليدة .

تطوره في أوربا حديثاً :

أما عن أوربا فقد قلنا ان مؤرخي تاريخ الفلسفة يرجعون نشأته إلى حركة الاجيال في عصر النهضة ، وقد أشرنا إلى أظهر نقائص التأريخ في ذلك الوقت ، وهي تعصب كل فريق إلى المذهب الذي يدينون به ، وغلوهم في نصرته وتحمسهم في مهاجمة غيره من مذاهب ، مما أفقد تأريخهم الدقة التي يتطلبها البحث العلمي ، وأدخل الذاتية في دراساتهم ، وجعلهم يقحمون على المذهب الذي يؤيدونه عناصر من مذاهب أخرى فاتهم معرفة أصولها ، ولكن تأريخ الفلسفة قد أخذ ينمو بعد هذا حتى استكمل شرائطه العلمية .

وما كاد ينتهي عصر النهضة بحماسة في احياء الماضي حتى اخذ فلاسفة القرن السابع عشر بضيقون بمسلك رواده ، إذ جاهر العقليون بنفورهم من تبديد الجهود في نبش الماضي واحياء تراثه القديم ، وأخذوا ينحشون عن مناهج الفلسفة الحقيقية في طبيعة العقل الانساني ، واعتبروا تأريخ الفلسفة مستودع أخطاء العقل وعثراته ، وسجل تأخره وتقهقره ، وليس أدل على هذه الخيبة عندهم من تعدد المذاهب وتضارب الأفكار ، وتعذر اتفاق الفلاسفة على رأى في أى موضوع عرضوا له ، ومن هنا جاء نزوع

(١) أنظر في تفصيل هذا كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة في الفصل الرابع

هؤلاء المحدثين إلى وضع مناهج جديدة للبحث عن الحقيقة ، وأصبح على تاريخ الفلسفة أن أريد له البقاء أن يغير طرقه وتصوره للأمور ، وهذا تشابه موقف هؤلاء من تاريخ الفلسفة وموقف المفكرين الذين هاجموا تاريخ الماضي في كل صورته . وقالوا إن التاريخ لا يعدو أن يكون مجموعة خرافات اتفق الناس على تصديقها .

وهذا الاتجاه — الذى يمثله فى الفلسفة ديكارت بوجه خاص — سايه اتجاه آخر فى تقدير تاريخ الفلسفة ، مؤداه أن الصدام الذى يبدو بين المذاهب والتطاحن الذى يقوم بين أصحابها ، يلقى وراءه الحقيقة التى تلتقى عندها العقول السليمة ، وقد عرض جوكلينيوس Goclenius فى كتاب له لمذاهب الفلسفة لينتهى إلى القول بأن الخلاف بينها سطحي فى حقيقته ، وظهر من فلاسفة ذلك القرن (١٧) من اعتنق مذهب التوفيق والاختبار Eclecticism وهو يقوم على عرض المذاهب الفلسفية ليستبعد من عناصرها ما لا يروقه ، ويتخير منها ما يساير منطقها ، فيوفق بينها ويؤلف منها مذهباً جديداً ، ذلك ما نراه عند ليبنتز الديكارتي + ١٧١٦ Leibnitz وبهذا كان تاريخ الفلسفة المعين الذى ينهل منه الفلاسفة الجدد ، إلى جانب أنه يكشف عن جلال العقل الإنسانى ، ويبين عن الطرق التى سلكها فى الخروج من ظلام الجهل إلى نور الحقيقة .

أما فى إنجلترا فقد نزع بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon إلى انهاض العلوم الطبيعية ، وأمل فى تاريخ المذاهب والنظريات ومسايرتها فى تطورها داخل الزمن ، ولكنه مات قبل أن يتم مشروعه ، وبعد قرن من مماته نشر « يوهان جورج فالش » Johann George Walch كتاباً من ثلاثة أجزاء تحت عنوان « مدخل إلى الفلسفة » وفيه أرخ الفلسفة ونظرياتها وعلومها بشيء كثير من التفصيل ، وبرغم ما وقع فيه من أخطاء معينة حدد بكتابه هذا تاريخ الفلسفة بمعناه الشامل ، ولكن مشروع بيكون قد نهض به فى الواقع « جورج هورن » George Horn إذ وضع كتاباً من سبعة كتب ارتد فيها إلى نشأة الفلسفة وسايرها فى تطورها حتى انتهى بها إلى عصره (القرن الثامن عشر) وبشير إلى هذا عنوان كتابه باللاتينية وهو « سبعة كتب فى تاريخ الفلسفة ، تعالج

موضوعاتها تاريخيا ، فتنبع نشأتها وتسايرها في تطورها معنية بمذاهب أهلها وسير حياتهم منذ نشأتها الأولى « وبهذا الكتاب كان ميلاد تاريخ الفلسفة الحقيقي بمعناه الشامل .

ولإذا كان « برييه » قد رأى أن « جوزج هورن » السالف الذكر هو أول مؤرخ وضع كتابا عاما عن تاريخ الفلسفة ، فإن « فكتور كوزان » + ١٨٦٧ V. Cousin — يصرح في مقدمة كتاب ترجمه عن « ثمان » + ١٨١٩ G.T.Tennemann الألماني ^(١) أن « جان جاك بروخر » + ١٧٧٠ J.J. Brucher هو أبو تاريخ الفلسفة ومنشته ، وأن جيوم تيوفيل ثمان السالف الذكر هو خليفته الحق في هذا الميدان .

نضج تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر على يد الألمان :

واكمل تاريخ الفلسفة أو بدأ مرحلة نضجه واكتماله في القرن التاسع عشر ، ونزع رجاله من « هيجل » — ١٨٣١ Hegel و « أوجست كونت » + ١٨٥٧ August Comte و « رنوفيه » + ١٩٠٣ Renouvier نزعوا إلى تاريخ الفلسفة دون اهتمام بالفلاسفة أنفسهم ، إذ اعتبروا شخصية الفيلسوف عنصراً ثانوياً في تطور التفكير الفلسفي ، واهتم كوزان بالبحث في طبيعة المعرفة الانسانية ونحير ما يروقه من مذاهب أسلافه واستبعاد ما لا يروقه ، إيماناً منه بأن تاريخ الفلسفة قد استوعب جميع الحقائق وأن السابقين من الفلاسفة لم يتركوا مجالاً لجديد يبتكره خلفاؤهم ، أما « كونت » فقد حرص على اعتبار الفكر متصل الحلقات ، وأرخ تطوره بقانون الأطوار الثلاثة مبتدئاً بالتفكير الديني اللاهوتي معقباً بالتفكير الفلسفي الميتافيزيقي ، منتهياً بالتفكير العلمي الوضعي ^(٢) .

على أن الإشارة إلى مؤرخين من الفرنسيين أو غيرهم لا تمنع من ذكر حقيقة ترتفع فوق كل شك ، هي أن مؤرخي الألمان هم وحدهم سادة تاريخ الفلسفة وبناته الحقيقيون منذ أواخر القرن الثامن عشر — كما أشرنا

(١) Manuel de l'hist. de la Philosophie

(١) أنظر في تفصيل هذا كتابنا « أسس الفلسفة » طبعة خامسة ص ٢٦٧ وما بعدها .

عند الحديث على بروخر — حتى يومنا الحاضر ، وقد ظهرت في القرن التاسع عشر طائفة من مؤرخي الألمان توافرت على تأريخ الفلسفة وخلفت فيه مجلدات ضخمة تنبعث فيها نشأة التفكير الفلسفي وتطوره خلال الزمن ، واكتملت في الكثير من هذه الدراسات شرائط البحث العلمي ، وقد كان في مقدمة هؤلاء : اردمان J.E. Erdmann وفندلباند Windelband وايبرويج F. Ueberweg وشويجلر Schwegler وفولر B.A. Fuller وتيمان السالف الذكر وغيرهم ، وقد تناولوا جميعا تاريخ الفلسفة خلال العصور المتعاقبة ، ونقلت مؤلفاتهم الضخمة — مع استثناء الأخيرة — إلى الانجليزية في مجلدات كما نرى في القوائم التي ذيلنا بها هذا البحث ، بل عرض بعض مؤرخي الألمان إلى تأريخ فلسفة شعب من الشعوب ، كما فعل سيد مؤرخي الفلسفة اليونانية على الاطلاق : ادور تسلر E. Zeller وقد نقلت أكثر مؤلفاته إلى الانجليزية ، ولا سيما كتابه الضخم عن تاريخ الفلسفة اليونانية الذي بدأ في الانجليزية في ستة مجلدات ، وله ترجمة فرنسية ناقصة . وكذلك كان الحال مع « جومبرز » Gomperz الذي نقل مؤلفه عن مفكرى اليونان في أربعة مجلدات في الانجليزية وثلاثة في الفرنسية ، وما تذكر هذه المجلدات إلا نماذج من الجهود الضخمة التي بذلها مؤرخو الألمان حتى أقاموا تاريخ الفلسفة وشادوا بنيانه .

وإذا كان الألمان هم الذين أقاموا تاريخ الفلسفة بمعناه الحاضر ، فاليهم يرجع الفضل في بناء علم التأريخ عامة — في القرن التاسع عشر خاصة ، وقد ساهموا مع هذا بنصيب موفور في انشاء فلسفة التاريخ ، وعلى مؤلفاتهم في تاريخ الفلسفة خاصة عاش الانجليز والأمريكان والفرنسيون وغيرهم من مؤرخي العالم المتمددين .

حركة التأريخ في القرن العشرين :

واصل الركب سيره بعد أن عبد الألمان له الطريق ، وكان فيض المؤلفات التي تناولت تاريخ الفلسفة في كل عصورها ، أو عرضت لتأريخ المذاهب على النحو الذي كان منذ عصر النهضة ، مع خلو الكثير من دراسات المعاصرين

من التشيع والتعصب المقيت ، وبراعتها من الافتقار إلى الدقة أو نحوها مما كان يشوه أبحاث رواد الفكر الجديد ، وظهرت مع هذا وذاك مؤلفات تؤرخ لمسألة من المسائل أو فلسفة شعب من شعوب أو عصر من العصور أو علم من الفلاسفة . . . على نحو ما نرى في القوائم التي ذيلنا بها هذا البحث ، وفي الكثير من هذه الدراسات استكمل تاريخ الفلسفة شرائط البحث العلمي الصحيح ، بمعنى أنه أصبح يستهدف كشف الحقيقة لذاتها ، ويوجب على المؤرخ أن يطرح الهوى ويلزم الموضوعية متوخياً الدقة في استقصاء معلوماته ، ملتزماً بالأمانة في عرضها والتزاهة في مناقشتها وإن كان بعض المؤرخين قد أساء استخدامهم في بعض فترات هذا العصر وما بعده ، فاتهموه أداة لنشر دعايات سياسية أو دينية أو قومية أو نحوها ، وتجلت هذه الروح في كتب تدعو أوتنفر من الفاشية أو النازية أو الاشتراكية أو الشيوعية أو نحوها ، وإدخال مثل هذه الأغراض في تأريخ الأفكار والمذاهب الفلسفية ابتغاء توجيه القارئ إلى وجهة بعينها ، يحول تاريخ الفلسفة عن هدفه ، ويتكفل باتلاف موضوعيته ويسلبه خصائص الدراسات العلمية ، ولكن وجود هذه الظاهرة لم يحل دون قيام تاريخ الفلسفة على الوجه الأكمل عند كثير من المؤرخين ، فاجتلت من الدراسات العلمية في القرن العشرين مكاناً ملحوظاً ، ولم تمنع عثرات العقل التي ضمها من أن يعتبر سجل تقدم العقل البشري ومستودع الأفكار الصحيحة ، يعين الباحث على أن يستكمل النقص الذي فات أسلافه ، ويساعده على أن يضيف إلى تراث البشرية جديداً مبتكراً .

جسدينا هذا تأريخاً لتاريخ الفلسفة ، ولنحاول الآن أن نتبين قيمة تاريخ الفلسفة من خلال تطوره ، ونعهد لهذا بالحديث عن :

أسباب نفور القرن السابع عشر من دراسة الماضي :

نلاحظ أن حملة القرن السابع عشر على نبش الماضي وإحياء تراثه ، كان مردها إلى الخوف من أثر الإعجاب بالماضي في إعاقه الفكر الجر وتقييده لانطلاق العقل الذي كان في ذلك الوقت نزاعاً إلى كشف الجديد في بكل مجالاته ، وهذا بالإضافة إلى أن إغراق عصر النهضة في إحياء الفلسفة القديمة ،

قد أبدى مذاهبها في صورة أشتب متناثرة من عجائب العقل الإنساني ، وكشف عن تضارب في الأفكار وتعارض في المذاهب وتناقض في وجهات النظر ، وفي غمرة هذه الخلافات ضاعت الثقة في تاريخ الفلسفة .

بل كان من أكبر العوامل التي شجعت فلاسفة القرن السابع عشر على النفور من إحياء الماضي ونشر تراثه ، ضيقهم الشديد بسيطرة الفلسفة الأرسطاطاليسية على التفكير في عصرهم ، إذ كانت هذه الفلسفة قد ترجمت في أوروبا عن كتب المسلمين إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر ، وفي القرن التالي وفق ألبير الكبير + ١٢٨٠ Albertus Magnus والقديس توما الأكويني + ١٢٧٤ St. Thomas Aquinas في التوفيق بين الفلسفة الأرسطاطاليسية والعقيدة المسيحية ، فاعتمدت الكنيسة هذه الفلسفة حتى حاربت كل من قال بغيرها ، ومنذ ذلك الوقت تهيأت لأرسطو سلطة علمية قيدت حرية الفكر وعاقبت انطلاق العقل وأوصدت باب التجديد والإبداع ، فجاء الثورة التي اجتاحت سلطة أرسطو وسلطة الكنيسة معاً ، وحاولت أن تبشر بفلسفة جديدة مبتكرة ، كان طبيعياً لرواد هذه الحركة وهم في غمرة ثورتهم أن يتفروا من إحياء الماضي وأن يضيقوا بنشر التراث القديم ، وليس أدل على هذا من حرص واضعي مناهج البحث العلمي في ذلك القرن على تحذير الباحث من الاستسلام لمشاهير المفكرين في الماضي (أو الحاضر) والانقياد لوجهات نظرهم في غير مناقشة ، نرى هذا في أول قاعدة في منهج ديكارت + ١٦٥٠ Descartes وفيها يطالب الباحث برفض كل فكرة لا تبدو أمام عقله واضحة جلية متميزة ، ونراه عند فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ Bacon فيما سماه بأوثان المسرح التي عبر بها عن الأخطاء التي يتلقاها الإنسان عن قسمااء الفلاسفة ومشاهير المفكرين . . . هذه ثورة على كل سلطة تقيد انطلاق العقل وتعوق حريته ، وفي غمرتها افتقد تاريخ الفلسفة قيمته عند هؤلاء النافرين ، إنهم كانوا يخشون من هذا الماضي الذي يريد أن يستمر حياً في الحاضر وأن يعيش أبداً ، ويشفقون منه على مصير الفكر الحي الذي كان يدافع عنه ديكارت وهو يعيد بناء الفلسفة ليحميه من قوى الماضي فيما يقول أميل بریه + ١٩٥٢ Bréhier وهكذا هاجموا تاريخ الفلسفة وهم يتطلعون

نقل العقل الجديد من الجمود والركود إلى الحركة والحياة ، ومن التقليد والمحاكاة إلى التجديد والإبداع .

هذا هو الجو العقلي الذي نشأ فيه النفور من إحياء الماضي ، وهذه هي البواعث التي حملت هؤلاء التأثيرين على التحذير من مغبة التشيع للماضي والإعجاب بترائه ، ولعلنا أدركنا من هذا كله أن هذه الثورة وليدة عصرها ، وأنها افتقدت قيمتها بزوال مبرراتها ، إذ لاخوف من الإعجاب بتراث القدماء طالما اقترن الإعجاب بروح النقد الواعي والتمحيص التزيه الذي يعصم أهله من الخضوع والانقياد الأعمى ، فيحميهم من أخطاء الماضي وعثراته ، وييسر لهم أسباب الانتفاع بكنوزه .

قيمة تاريخ الفلسفة من خلال تطوره :

بل ان القرن السابع عشر نفسه لم يعدم فلاسفة يعرفون لتاريخ الفلسفة قيمته ، وقد أشرنا إلى بعض رواده من أمثال ليبنتز ممن اعتنقوا مذهب الاختيار والتوفيق (الذي عرفه قديماً أصحاب الأفلاطونية المحدثة) وهو مذهب لا يستقيم مع إغفال تاريخ الفلسفة أو الاستخفاف بترائه ، بل أن من أتباع هذا المذهب من غلا في تقديره لتاريخ الفلسفة وإعجابه بكنوزه حتى زعم أنه استوعب الحقائق كلها ولم يترك للمحدثين مجالاً لبحث ولاجديداً يمكن الكشف عنه ، بهذا قال أمثال «فكتور كوزان» + ١٨٦٧ Cousin ومعنى هذا أن تفنى الفلسفة في تاريخها ، ويذوب حاضرها ومستقبلها في ماضيها ، وبذلك يوصد باب التجديد والإبداع الحقيقي .

وإذا كنا قد رفضنا الثورة على الماضي والدعوة إلى التنكر لتراثه — للأسباب التي أسلفناها — فالتنا نعود فنرفض الغلو في تقدير الماضي والإغراق في الإعجاب بترائه ، لأن هذا يؤدي فعلاً إلى النتيجة التي أشفق منها العقلانيون من فلاسفة القرن السابع عشر ، وهي استعباد الفكر الحر والحد من انطلاقه ، وقد لاحظ مؤرخو الفلسفة أن هذا المذهب يظهر عادة بعد الفترات التي تعج بالتفكير الشامخ البناء ، قفيقنع بعرض الماضي وتحير ما يروقه من

مناصره والتوفيق بين بعضها والبعض الآخر حتى تستوى مذهباً جديداً ، مع أن الفكر البشرى فى تجديد وتطور متصل ، وعلينا أن نفتتح بكنوز الماضى ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ، على أن نتحرر من أخطائه وعثراته وقيوده ، ثم نطلق بعد هذا لارتياح المناطق المجهولة من مجالات الفكر وميادينه ، وإلى هذا ذهب الكثيرون من أمثال اميل برييه وليون روبان وا . ديورند وغيرهم من مؤرخى الفلسفة .

يقول ليون روبان Leon Robin إن إغفال ماضى التفكير ميسور فى العلم ، مستحيل فى الفلسفة ، لأن تاريخ العلم مختلف عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فان تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف فى تجديد وتطور متصل ، إلى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع فى المعرفة ، ثم إن المشكلات التى أثارها القدامى من الفلاسفة لم تزل بعد باقية ، وستظل باقية دوماً ، لم تتغير موضوعاتها وأن طعمها البحث المتصل بعناصر جديدة ، أما تاريخ العلم فليس جزءاً من العلم نفسه ، إنه ماضى العلم ، هو الجزء الثانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء الكشف عن الحقيقة ، أو هو الجهد الذى أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، وهذا الماضى يشبع رغبة الطامع فى التوسع فى المعرفة دون أن يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فانه يكون جزءاً منها ومن ثم يرضى أعمق مطالب الفكر وأشملها (١) .

ولعل فى استخفاف روبان بتاريخ العلم شيئاً من الغلو ، لأن قيمته فى الواقع تتجاوز مجرد التوسع فى المعرفة وإشباع حب الاستطلاع ، لأنه يهذى المشتغلين بالعلم إلى مواطن الخطأ فى تفكير أسلافهم حتى يتفادوا الوقوع فيها ، ويرشداهم إلى آمن الطرق التى توصل إلى الحقيقة ، وكثيراً ما ألهم العباقرة منهم بمكتشفات علمية لها خطرهما فى تاريخ البشرية ، ومن هنا مست الحاجة إلى معرفة تاريخه والوقوف على كنوز ماضيه ، ومن أجل هذا اهتمت جامعات

العالم المتعلمين بتدريس تاريخ العلم ، بل تفاخر جامعة لندن بأنها لا تمنح بتدريسه كمادة من مواد الدراسة ، وإنما تخصص له قسماً بهيئة تدريس كاملة (١) ومع هذا نتخطى الحديث عن تاريخ العلم ، لنقول إن تاريخ الفلسفة أهم وأخطر ، وليس في وسع الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة أن يستغنوا عن معرفة ماضى الفلسفة والوقوف على تاريخ أفكارها ومذاهبها ، هذا جزء من الفلسفة لا غنى عنه لكل من أراد أن يتفلسف ، أن الباحث في ماضىها كلما توغل في مجاهله صادفته في كل لحظة من اللحظات أصالة Originalité لا عهد له بها من قبل ، ولن تتجلى مرة أخرى فيها بعد ، ولا خوف من هذا الارتداد إلى الماضى على انطلاق العقل ، فانه يشجع على تحرير الفكر ويساعد على تفويض الأفكار التي يعوزها التمهيد ، ويحول دون التسرع في إصدار الأحكام المبسرة فيما يقول « إميل برييه » .

لقد تعرض علم التاريخ لمثل الحملة التي استهدف لها تاريخ الفلسفة ، أفصح العالم البيولوجى السيرراى لانكستر + ١٩٢٩ Lanchester يأن التاريخ مسلاة يتلها بها القراء ، ومن ثم طالب بالعدول عن التربية التي تقوم على دراسة التاريخ والآداب القديمة إلى نظام تربوى يقوم على دراسة العلوم الطبيعية . . . إلى آخر ما قيل في هذا الصدد ، ولكن سرعان ما أبطل هذه الحملة ومثيلاتها مفكرون من الألمان والانجليز والفرنسيين أثبتوا أن لدراسة التاريخ منافع تجل عن التقدير ، وعلى مثل هذا انتهى الخلاف الذى ثار بين الفلاسفة بصدد تاريخ الفلسفة ، والطريف في ذلك أن خصوم تاريخ الفلسفة من طلاب الجديد المبتكر ، كانوا كلما نزعوا إلى تقويض القديم أملا في أن يقيموا مكانه بناء جديداً من كل وجه ، تبينوا آخر الأمر أن البناء الجديد قد أقيم من لبنات قديمة ، وأدرك الناقد المحايد أن كثيراً من مذاهب القدماء تبدو أمام المنطق السليم أصح وأسلم من مذاهب المحدثين ، وأن تفكير المعاصرين كثيراً ما يبدو ميثاً بالقياس إلى تفكير قدماء العباقرة الذى يزخر قوة وينبض حياة .

(١) حدثني بهذا منذ تسعة عشر عاماً A.C. Crombie الذى كان مدرساً يقسم تاريخ العلم وفلسفته بجامعة لندن ، وهو الآن أستاذ مساعد Reader بجامعة أكسفورد .

والناظر في تاريخ الفلسفة لا يملك إلا الدهشة حين يتبين أن الفلاسفة الذين اشتغلوا في محاربة الماضي كانوا على أوثق اتصال بترائيه ، وفي طليعة هؤلاء كبيرهم ديكارت أبو الفلسفة الأوروبية الحديثة ، ذلك الرجل الذي لم يعتقد قط أنه تعلم أو كان يمكن أن يتعلم شيئاً من أحد كائناً من كان ، والذي أخذ على عاتقه أن يعيد تنظيم العالم وحده وأن يأخذ في مدارس العالم المسيحي مكان أرسطو الذي كان يعتبر رب العلم والفلسفة في تلك العصور ، والذي صرح في حادث المدفأة بأن العلم في عصره حافل بالأخطاء والأضاليل والمناقضات ، وأنه مفتقر إلى اليقين الذي افتقده لكثرة الذين شاركوا في بنائه على مر العصور ، ولهذا رأى أن يقوم باعادة بنائه فرد واحد ، وتصدى وحده للقيام بهذا المشروع الضخم ، مستبعداً كل الجهود التي بذلها الفلاسفة من قبل ، متطلعاً إلى استئناف الفلسفة كأن أحداً قبله لم يتفلسف من قبل ، مؤملاً أن يحدد البناء لأول مرة ولآخر مرة — فيما يقول أستاذنا الكسندر كواريه Koyré^(١) ، هذا الفيلسوف الناصر لم يستطع أن يقطع صلته بالماضي الذي كان يحاربه وهو يعيد بناء الفلسفة من جديد ، وإذا كان قد عارض أرسطو وحاول أن يقيم فلسفة جديدة على أنقاض الفلسفة الأرسطاطاليسية ، فقد استمد الكثير من عناصر فلسفته الجديدة من فلسفات القديس أوغسطين St. Augustine ٤٣٠ + والقديس أنسيلم Anselm ١١٠٩ وديترسكوت Duns Scottus ١٣٠٨ ومن إليهم من فلاسفة العصور الوسطى ، بل أن ثورته على ماضي الفلسفة لم تمنعه من أن ينصف في بعض كتاباته تراثها القديم ، فمن ذلك قوله في خطاب أرسله إلى صديقه الأب ميلان Miesland : إذا كان لديك سلة من التفاح بعضها فاسد مفسد للبعض الآخر ، فإذا تفعل لتخلص من التالف وتبقى على السليم ؟ إنك مضطر إلى أن تفرغ السلة من كل ما فيها ، ثم تأخذ بعد هذا في فحص التفاح واحدة واحدة ، حتى تعيد

(١) A. Koyré, Trois Leçons Sur Descartes, p. 9, 24 وقد نقله إلى العربية الأستاذ

يوسف كرم تحت عنوان ثلاثة دروس في ديكارت .

السليم إليها وتطرح التالف بعيداً عنها (١) ، وهكذا اعترف ديكارت بأن أفكار العقل التي تلقاها عن أسلافه ومعاصريه فيها الحق وفيها الباطل ، وأن نهج السليم يقتضينا أن نحفظ بما يبدو أمام العقل صواباً ، وأن نستبعد ما يبدو خطأ ، فكيف يجوز بعد هذا أن يهاجم ماضى الفلسفة وأن يستخف بقيمة ما يحويه من كنوز ؟

ومثل هذا يقال في إمام الفلسفة الحديثة « كانط » + Kant ١٨٠٤ فقد قيل إنه شطر الفلسفة الحديثة شطرين ، وأن ليس في تاريخ الفلسفة كلها فيلسوف نهأت له السيطرة على الفلسفة التي تليه كما نهأت لهذا الفيلسوف ، إذ خضعت الفلسفة لتأثيره منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم ، ولم يتحرر الفكر الفلسفي من نفوذه إلا منذ عهد قريب ، هذا العملاق أيضاً قد أخذ الكثير من جوانب فلسفته عن سابقيه من أمثال ديكارت ودافيد هيوم وجان جاك روسو وغيرهم ، وما يقال عنه يقال عن غيره من جبابرة المحدثين من الفلاسفة .

بل إن مؤرخ الفلسفة نفسه لا يحذق منه ما لم يكن هو نفسه فيلسوفاً ، وإلا فكيف يتيسر له أن يفهم المذاهب والأفكار الفلسفية العميقة الدقيقة التي يتصدى لتاريخها ، وقد صدق ديوران حين قال مؤكداً : ليس ثمة تاريخ للفلسفة بغير فلسفة .

أن فهم المسائل الفلسفية على أكمل الوجوه يقتضى الوقوف على الآراء التي قيلت فيها ، معرفة مدى نصيبها من الصواب والخطأ ، ولا يصير تاريخ الفلسفة ما يحويه من تضارب الأفكار وتعارض الآراء في الموضوع الواحد ، فإن التمعن في هذا التعارض يقفنا على أن مرده إلى اختلاف الزاوية التي نظر منها كل فيلسوف إلى موضوعه ، وربما كان مرجعه إلى اختلاف في وجهات النظر تبرره دقة الموضوعات الفلسفية وتعذر الثبت من الصواب فيها ، وحسم الخلاف في أمرها بالالتجاء إلى الواقع كما هو الحال في موضوعات العلم المحسوسة :

(١) أنظر كتابنا سالف الذكر : أسس الفلسفة ص ٣٢٣ .

وتاريخ الفلسفة ليس مستودع أخطاء العقل وعثراته بقدر ما هو سجل تقدمه ونجاحه في حل الإشكالات وغزو الميادين المجهولة من آفاق المعرفة البشرية ، يتقدم في تحقيق مهمته حيناً ويتقهقر حيناً ، ولكنه في النهاية في نمو دائم وتطور متصل ؛ وقارىء تاريخ الفلسفة مع وقوفه على تقهقر العقل ، وإنخفاقه أحياناً ، لا يملك إلا الاعتراف بهذه الحقيقة السافرة .

هذا إلى أن الأفكار — فيما يقول E. Durand — هي التي تتحكم في توجيه العالم ، بمعنى أن الفكر هو الذي يسير العمل ، وتاريخ الفلسفة تنمى استمراراً للتاريخ بمعناه العام ، إذ ليس في وسعنا أن نعرف عصرنا معرفة واعية مستنيرة إلا متى عرفنا أفكار هذا العصر أو فلسفته بتعبير أوضح ؛ وما من ثورة إصلاحية ناجحة أو دعوة اجتماعية موفقة أو حركة سياسية هادفة إلا وقد قامت وراءها فلسفة ، وكثيراً ما يتطلع أصحاب هذه الحركات إلى تاريخ الفلسفة ليستهدوا بما ضم من تأويلات عقلية لمثل هذه الحركات ، ويسترشدوا بما كشف فيها عن مواطن القوة ومواضع الضعف معاً ؛ وهذا بالإضافة إلى قيمته في توسيع المدارك وتنمية الوعي . . . ومن هنا كانت وظيفته الاجتماعية ، أنه يقف دارسه على التفكير البناء الشامخ ، ويهديه إلى المحاولات التي قام بها الفلاسفة في شتى العصور لحل الإشكالات التي عرضت لهم ، فيعرف بدء التفكير في كل مشكلة تعرض له ، ويلم بالتطورات التي أدركته والحلول التي قدمت لحلها ، وهذا كله كفيل بأن يغريه بحب المعرفة وتعشق الحقيقة ، ويثير في نفسه روح النقد الحر والتمحيص الدقيق ، ويدعوه إلى الاستمسك بالقيم العليا من حق وخير وجمال ، بالإضافة إلى أنه أداة لرياضة العقل وتنشيط الفكر وتفتيق الوعي وتوسيع المدارك ، ومن أجل هذا وغيره كان أكبر عون على إثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والابتكار ، وبهذا تجاوزت منفعة المشتغلين بالفلسفة إلى جمهوره المتعلمين والمثقفين .

• • •

حسبنا هذا مقدمة لدراسة تاريخ الفلسفة ، واستيفاء لهذا المدخل وتحقيقاً لمنفعة قرائه رأينا أن نذيله بأظهر المؤلفات التي وضعت تاريخاً للفلسفة ،

وخصنا ما بحيث عرضنا ما كان منها في تاريخ الفلسفة بوجه عام ، وعقبنا عليه بما تناول تاريخ الحكمة الشرقية القديمة ، والفلسفة الأوربية القديمة - اليونانية والرومانية - وفلسفة الأوربيين في العصور الوسطى ، ثم عرضنا ما أرخ منها لفلسفة الإسلام وتصوفه ، ثم ما تناول منها تاريخ فلسفة المحدثين والمعاصرين ، وختمنا قوائمنا بقائمة بالكتب التي أرخت فلسفات الشعوب المتفلسفة ، ورتبنا جميع هذه المؤلفات بحسب أجدية ما فيها ، وأغفلنا ما كان منها تاريخاً لمسألة أو فيلسوف أو نحو ذلك لضيق هذا المقام ، وقصرنا ما تذكره من هذه المؤلفات على ما عرفته اللغتان الشائعتان في عالمنا العربي ، ونعني بهما الإنجليزية والفرنسية . بالإضافة إلى النثر اليسير الذي عرفته لغة الضاد :

المصادر الاجنبية

(١) كتب في تاريخ الفلسفة في مختلف العصور (١) :

- Alexander*, A Short History of Philosophy.
Bax, A Hand-book of the History of Philosophy.
Boutroux, E., Etudes d'Histoire de la Philosophie, 1897.
Bréhier, E., Histoire de la philosophie 2 vols., 1929.
 — Philosophie et son Passée, 1940.
Calkins, M.W., Persistent Problems of Philosophy, 1919.
Coassin, V., Histoire Générale de la Philosophie, 1862.
 — Cours de l'Histoire de la Philosophie, 1841.
Cushman, A Beginner's History of Philosophy.
Deslandes, A., Histoire Critique de la Philosophie, 3 vols., 1742.
Durand, E., Histoire de la Philosophie, 1910.
Durant, W., The Story of Philosophy.

ترجمته إلى الفرنسية (ماعدًا بابين عن الفلسفة المعاصرة والأمريكية) تحت عنوان .

Vie et Doctrines des Philosophies, 1938.

Erdmann, J. E., History of Philosophy, 3 vols., translated by W.T. Hough, 1899.

(١) عند كتابة هذه القوائم لم يكن الكثير من هذه المصادر تحت يدي ، ولهذا أغفلنا ذكر ناشرها ، مع أن العادة قد جرت في الكتب العلمية على أن تذكر المصادر مقرونة بنشرها وسنوات طباعها .

Fouillée, L'Histoire de la Philosophie, 1891.

Fuller, B.A.C. History of Philosophy, 2 vols. Eng. trans.

Hegel, Leçons d'Histoire de la Philosophie.

Janet, P. et G. Séailles, Histoire de la Philosophie ; Les Problèmes et les Ecoles, 1938.

ترجمته إلى الإنجليزية (في جزئين يتقسان بعض الفصول) Ada Monahanc تحت عنوان :

A History of the Problems of Philosophy

Lewes, History of Philosophy.

Noiré, L., Development of Philosophic Thought from Thales to Kant

Renouvier, Ch., Philosophie Analytique de l'Histoire 97.

Rivaud, A., Histoire de la Philosophie.

Rogers, A.K., Student's History of Philosophy 1921.

Russell, B. (Earl) History of the Western Philosophy.

ترجم الشطر الأول (المصور القديمة والوسطى) الدكتور زكي نجيب محمود تحت عنوان :

تاريخ الفلسفة الغربية — ١٩٥٤

— — — Outline of Philosophy.

Schwegler, S.K., History of Philosophy, Eng. Trans.

Tennemann, Manuel de l'Histoire de la Philosophie, trad. par V. Cousin.

Thilly, F., History of Philosophy, 1914.

Turner, History of Philosophy.

Ueberweg, F., A History of Philosophy from Thales to present time, trans. by G. Moris with, additions by Porter, 2 vols, 1903.

Watson, Gutline of Philosophy.

Webb, C., History of Philosophy, 1915.

Weder, A., Histoire de la Philosophie Européenne, 1899.

— — — Eng. Trans. by F. Thilly : History of Philosophy, 1912.

Windelbanb, General History of Philosophy (with special reference to the formation and development of its problems and Conceptions, by J. Tufts, 1893.

History of Philosophy, Eastern & Western ed. by S. Radhakrishnan.

(ب) كتب في تاريخ الحكمة الشرقية وفلسفات الشرق القديم :

١ — كتب عامة :

Arnold, E., The Light of Asia.

Grousset, R., Histoire de la Philosophie Orientale (Inde-Chine Japan).

Maspero, Histoire Ancienne des peuples de l'Orient, 1909.

(م — ١٩ — دراسات فلسفية)

Masson-oursel, P., La Philosophie en Orient, 1933.

صدر ملحقاً لكتاب Bnèhier في تاريخ الفلسفة ، وترجم إلى الإنجليزية ، ونقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى تحت عنوان «فلسفة الشرق» .
دكتور محمد غلاب : الفلسفة الشرقية .

٢ — في حكمة مصر القديمة :

Breasted, J., Development of Religion and Thought (in Ancient Egypt), 1912.

Virey, F., La Religion de l'Ancienne Egypte.

٣ — في حكمة الهند :

Basham, A.L., The Wonder that was India.

Des Gupta, S., History of Indian Philosophy, 1922.

Guenon, R., Introduction à l'Etude des Doctrines Hindoues.

Hiriyanna, M., The Essentials of Indian Philosophy.

——— *Outlines of Indian Philosophy.*

Masson-Oursel, P., Esquisse d'une Histoire de la Philosophie Indienne, 1923.

——— *Ancient India and Indian Civilisation, (Eng. Trans.).*

Oltramare, Idées Théologiques dans l'Inde, 2 vols., 1933.

Zimmer, H., Philosophy of India.

Radhakrishnan, Indian Philosophy, 2 vols.

History of Philosophy, Eastern & Western, ed. by S. Radhakrishnan.

A Source-book of Indian Philosophy, ed. by S. Radhakrishnan and Ch. H. Moore.

The Legacy of India, ed. by G.T. Garraan.

٤ — في حكمة الصين :

Groot, J. J.M. de, The Religious System of China, Its Ancient forms, evolution, history and present aspects, 1910.

——— *Religions in China, A key to the study of Confucianism, 1912.*

De Harley, Les Religions de la China, 1891.

——— *Croyances Religieuses des Premiers China, 1888.*

Hoare, J.C., God and Man in the Chinese Classics, Short Story of Confucian Theology, 1895.

Legge, J. The Notions of the Chineses concerning God and Spirit 1852.

Pauthier, G. Esquisse d'une Histoire de la Philosophie Chinoise 1844

Réville, A. La Religion Chinoise, 1889.

Wiegger, P. Le, Testes Philosophiques, Sommaire des Notions
Chinoises depuis l'origines jusqu'à nous jours, 1906.

——— Histoire des Croyances Religieuses et des Opinions
Philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours, 1917.

Zenker, V., Histiore de la Philosophie Chinoise, trad., par G. lepage,
1932.

(ح) كتب عامة في تاريخ الفلسفة الأوربية القديمة (اليونانية والرومانية) :

Appleton, Elements of Philosophy, 1922.

Armstrong, An Introduction to Ancient Philosophy, 1949.

Bakewell, C.M., A Source-book in Ancient Philosophy, 1907.

Benor, A.W., The Greek Philosophers, 1914.

— History of Ancient Philosophy.

Brochard, Etudes de la Philosophie Ancienne et Moderne, collected
by V. Delbos, 1912.

Burnet, J., Early Greek Philosophy, 1908. traduit (1919) par
Reymond : L'Aurore de la Philosophie Grecque.

——— Greek Philosophy ; Part I, from Thales to Plato, 1914.

ومات المؤلف قبل أن يتم بقية الأجزاء .

Clure, M.T.Mc., The Early Philosophers of Greece, 1935.

Dickenson, G., The Greek View of Life, 1947.

Dresser, History of Ancient & Medieval Philosophy.

Duhem, P., Le Système du Monde ; Hist. des doctrines Cosmologiques
de Platon & Copernic, 1913.

يتضمن تاريخ العلوم عند اليونان والأوربيين حتى عصر النهضة .

Fairbanks, The First Philosophers of Greece.

Ferrier, J. F., Lectures on Greek Philosophy 3 vols. Les Penseurs
de la Grèce, tradit. par Reymond.

Gomperz, T., Greek Thinkers, 4 vols, trans. by Magnus and Berry,
1912.

Marshall, Short History of Greek Philosophy.

More, P.H.E., Hellenistic Essays, 1923.

Renouvier, Ch.B., Manuel de Philosophie Ancienne, 2 vols., 1844.

Rey, A., La Science Grecque.

Reymond, A., Histoire des Sciencas Exactes et Naturelles dans l'An-
tiquité, Greco-romains ; exposé sommaire des écoles et des
principes, 1924.

Rivand, A., Histoire de la Philosophie, Tom I. Des origines à la Scholastique,.

Rolin, L., La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique, 1923.

ترجمه إلى الإنجليزية M.R.D. Olie تحت عنوان :

Greek Thought & the Origins of the Scientific Spirit, 1928.

Robier, G., Etudes de Philosophie Grecques, 1926.

Stace, W.T., Critical History of Greek Philosophy, 1950.

Taylor, M.E.J., Greek Philosophy, 1924.

Werner, Ch., La Philosophie Grecque.

Windelband, W., History of Ancient Philosophy, trans, by Cushman.

Zeller, Outline of the History of Greek Philosophy, trans. by Alleyne & Abboti, 1890.

له ترجمة انجليزية أخرى قام بها L.R. Palmer (طبعته الثلاثين كانت عام ١٩٣١) وله ترجمة أخرى فرنسية ناقصة .

— The Philosophy of the Greeks in its Historical Development.

الترجمة الانجليزية في ستة مجلدات (عام ١٨٧٧ - ١٨٨٧) - وله ترجمة

فرنسية ناقصة ٣ مجلدات لامييل بوترو .

— Pre-Socratic Philosophy, trans, by Albyne.

— Socrates and the Socratic Schools, trans. by Reichel.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٤٦ .

مجموعة مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي التي استوفى بها تاريخ الفلسفة اليونانية .

(٥) كتب عامة في تاريخ الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى :

Bréhier, E., Histoire de la Philosophie Tom I, p. 523-738, 1928.

— La Philosophie au moyen age, 1938.

Corbière, E., Le Christienisme et la fin de la philos. antique.

Dresser, History of Ancient & Medieval Philosophy.

Duhem, P., Le Système du Monde de Platon à Copernic vols 5.

صدر عام ١٩١٧/١٩١٢ وهو يتضمن تاريخ العلوم عند اليونان والمسلمين والأوربيين حتى عصر النهضة .

Foligno, C., Latin Thought during the Middle Ages, 1928.

Gilson, E., La Philosophie au moyen-age, 1922.

— L'Esprit de la Philosophie Medièval.

Haskins, Ch. H., The Renaissance of the Twelfth Century, 1927.

Hauréau, B., L'Histoire de la Philosophie Scholastique, 3 vols. 1882-85.

Picavet, F., Esquisse d'une Histoire Générale et Comparée des Philosophies Médiévales, 1905.

Rivaud, A., Histoire de la Philos. Tom I. des origines à la scholastique, 1950.

Serlilanges, A.D., Le Christianisme et les Philosophes, tom I, 1939.

Taylor, H. Osborn, The Medieval Mind : A Hist. of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages, vols., 1911.

Thomas, E.C., Histoire de la Philosophie Médiévale 3 vols, 1929.

(طبع طبعة سادسة صدر منها مجلدان).

— History of the Schoclmen, 1940.

Tixeront, J., Histoire des Dogmes dans l'Antiquité Chretienne 1921.

Wulf, de, Eng. Trans. Hist. of Medievable Philosophy, 1922.

Philosophy and Civilisation in the Middle Ages, 1922.

Medieval Mind 2 vols, 1911.

L'Histoire de la Philosophie Médiévale, 1924.

Etudes de Philosophie Médiévale.

سلسلة كتب تصدر تحت إشراف E. Gilson منذ عام ١٩٢٢ .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى .

(ح) كتب عامة في تاريخ الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي :

Arbery, A.J., Sufism, an account of the Mystics of Islam, 1950.

Boer, T.J., de, History of Philosophy in Islam, trans. by E.R. Jones, 1903.

نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبوريده تحت عنوان «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ١٩٣٨ .

Browne, E.G., A Litterary History of Persia, 1902.

Brown, J.P., The Derviches, or Oriental Spirvitualism, 1868.

Carra, de Veau, Baron, les Penseurs de l'Islam, 1921.

Depont, O., & Coppollani, X., Les Confréries Religieuses Musulmanes 1897.

Dugat, G., Histoire des Philosophes et des Théologiens Musulmanes, 1889.

Gauthier, L., Introduction à l'Etude de la Philosophie Musulmane, 1923

نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى تحت عنوان «المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية

- La Philosophie Musulmane, 1900.
Goldziher, I., La Dogme et la Loi de l'Islam.
 نقله وعلق عليه بعض أفاضل الأزهرين تحت عنوان «المقيدة والشرعية في الإسلام» .
Guillaume, A., Philosophy and Theology (in Legacy of Islam).
 نقله إلى العربية مع التعليق عليه توفيق الطويل (في كتاب تراث الإسلام ١٩٣٦) .
Horten, M., 'Falsfa' — (in Encyclopedia of Islam), 1908.
Macdonald, D.B., The Religious Life and Attitude in Islam, 1909.
 ——— Development of Muslim Theology.
Massignon, Recueil de Textes Inédits concernant l'Histoire de la Mystique en pays de l'Islam, 1929.
 ——— Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, 1922.
Munk, S., Mélanges Philosophie Juive et Arabe, 1829.
Nickolson, R.A., Studies in Islamic Mysticism, 1829.
 نقله إلى العربية نور الدين شريبه تحت عنوان «الصوفية في الإسلام» .
 ——— Mysticism (in the Legacy of Islam). by Nicholson.
 ——— A Litterary History of the Arab, 1953.
Palmer, E.H., Oriental Mysticism 1867.
Schmolders, Au., Essai sur les Ecoles Philosophiques chez les Arabes et notamment sur la Doctrine d'Algazzel, 1842.
Encyclopedia of Islam,
 بها مقالات كثيرة تتصل بفلسفة المسلمين وتصوفهم ، ولها ترجمة فرنسية وأخرى ألمانية .
 الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٤٤ .
 الدكتور إبراهيم مدكور : الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه .
 الدكتور محمود قاسم : الفلسفة الإسلامية .
 الدكتور أبو العلا عفيفي : التصوف : الثورة الروحية في الإسلام
 د. عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (ترجمة)
 الدكتور أبو العلا عفيفي : في التصوف الإسلامي وتاريخه «مجموعة دراسات ترجمها (وعلق عليها) من رينولد نيكلسون (١٩٤٧)» .
 حنا الفاخوري وغيليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية جزءان .

(د) كتب عامة في تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة :

- Adamson, R.* Development of Modern Philosophy, 2 vols.
Bréhier, E., Les Thèmes Actuel de la Philosophie, 1954.
Brochard, Etudes de Philosophie Ancienne et Moderne, 1912.
Burckhardt, J., La Civilisation en Italie au temps de la Renaissance, traduit par Schoidt, 1885.
 ——— The Civilization of the Renaissance, in Italy, trans. by S.G.C. Middlemore, 1928.

Euchen, Main Currents of Modern Thought.

Flackenberg, R., History of Modern Philosophy, trans. by Armstrong 1897.

Hoeffding, Histoire de la Philosophie Moderne, 2 vols. trad. par Bordier 1926.

History of Modern Philosophy, 2 vols., trans. by Meyer, 1908.

——— *La Philosophie Contemporaine*, trad. par Tremesaygues.

——— Brief History of Modern Philosophy.

Joad, C.E.M., Introduction to Modern Philosophy.

Merz, J.T., History of European Thought in the 19th. Century, 4 vols. 1896.

Miller, H., Historical Introduction to Modern Philosophy.

Perry, R.B., Present Philosophical Tendencies.

Right, W.K., A History of Modern Philosophy, 1941.

Royce, J., Spirit of Modern Philosophy, 1892.

Ruggiers, G. de, Modern Philosophy, trans. by A.H. Hanney and R.G. Collingwood.

Sortais, G., La Philosophie Moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz 1920

Ueberweg, Outline of Philos. Since the Beginning of the XIXth. Century, trans with additions by Heineze.

Wolf, A., Recent & Contemporary Philosophy (in An Outline of Modern knowledge, 1931).

نقله الدكتور أبوالملاء عفيق تحت عنوان : فلسفة المحدثين والمعاصرين .

Modern Classical Philosophy, Compiled by Rand, 1924.

Twentieth Century Philosophy, ed. by D.D. Runes.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة

(ز) كتب عامة في تاريخ فلسفات الشعوب الغربية :

Adamson, G. P., and Montague, W. P., Contemporary American Philosophy.

Balw, J., Men and Movements in American Philosophy.

Delbos, V., La Philosophie Francaise, 1918.

Forsyth, T.M., The English Philosophy ; A Study of its methods & general development, 1910.

Gebhardt, E., La Renaissance Italienne et la Philos. de l'Histoire, 1887.

Gunn, J.A., Modern French Philosophy, 1922.

Levy-Bruhl, History of Modern Philosophy in France, Eng. Trans.
by Miss Coblenz, 1890.

Metz, R., A Hundred Years of British Philosophy ; 2 vols., 1935,
Eng. Trans. by J.H. Harvey, T.E. Jessop & H. Sturt, ed. by
J. Muirhead, 1938.

يتناول الفلسفة البريطانية من منتصف القرن التاسع عشر حتى الثلث الأول من القرن
العشرين .

Parodi, D., La Philosophie Contemporaine en France, 1920.

Riley, American Thought, 1915.

Rogers, A.K., English and American Philosophy Since 1800, (1923)

Seth, W., English Philosophers & Schools of Philosophy.

Sorley, A History of English Philosophy, 1920.

Stephen, L., History of English Thought.

Townsend, H.G., Philosophical Ideas in the United States.

Warnock, G.J., English Philosophy Since 1900, (1958).

Contemporary American Philosophy 2 vols., ed. by G. Adams &
Wm. P. Montague, 1930.

Contemporary British Philosophy 2 vols. ed. by Muirhead.

الباب الثاني

في فلسفة الأخلاق

- (١) المثل الأعلى في فلسفة الأخلاق
- (٢) فلسفة الأخلاق الصوفية
- عند ابن عربي
- (٣) قصة السعادة في الفكر الفلسفي

١ - المثل الأعلى

في فلسفة الأخلاق

المثل الأعلى في فلسفة الأخلاق

موقف الأخلاقيين من المثل الأعلى : تمهيد في بعض معالم النزاع بين الواقعيين والمثاليين - المثل الأعلى والرغبة الشخصية عند « برتراند رسل » نماذج من مذاهب الواقعيين :

(أ) موقف دعاة المنفعة في إنجلترا من المثل الأعلى ومناقشته .
(ب) موقف أصحاب الفلسفة الوضعية في فرنسا ومناقشته .
(ج) موقف أصحاب الفلسفة العملية البرجوانية في أمريكا ومناقشته .
(د) موقف الاشتراكيين المعاصرين من المثل الأعلى
المثالية التقليدية في فلسفة كانط .
(هـ) تعديلات أدخلتها المثالية الحديثة في إنجلترا المعاصرة - نيتشه يعهد النظر في القيم الاخلاقية - موقف المسيحية من المثل الأعلى - موقف الإسلام من المثل الأعلى .

تمهيد في بعض معالم النزاع بين الواقعيين والمثاليين :

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتزعج بمحض إرادته إلى مجاهدة ميوله ورغباته ، وضبط دوافعه ونزواته ، والتحكم في أهوائه ونزواته ، والانصراف في كثير من الحالات عما يحبه ويشتهيه ، والنفور من واقعه والتطلع إلى ما ينبغي أن يكون ، في ظل مبدأ يسمى يعبر به عن أقصى مطالب الكمال الإنساني ، وهذا المثل الأعلى هو الذي يميز الإنسان من سائر الكائنات ، وهو قديم قدم المجتمعات البشرية ، فما اجتمعت طائفة من الناس في مكان ما وزمان ما ، إلا وقد نجمت عن اجتماع أفرادها بعضهم مع بعض قواعد للتمييز بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والجمال والقبح ، والكمال والنقص إلى آخر هذه القيم والمعايير .

واحتدم الجدل من قديم الزمان حول المثل الأعلى ، فكان الباحثون فيه على خلاف في تصور طبيعته وتحديد مقوماته ومعرفة شرائطه ، والإلمام بموقف الأخلاقيين من المثل الأعلى أوسع من أن يحيط به مقال ، فحسبنا أن نجمل هذا الموقف بالإشارة إلى أهم خصائصه كما بدت في أظهر اتجاهات الفلسفة الخلقية الحديثة :

ونبادر فنقول تيسيراً للفهم أن فلاسفة الأخلاق قد انشطروا أزاء المثل الأعلى إلى فريقين : فريق المثاليين من العقليين والحدسيين ، وفريق الواقعيين من التجريبيين من أصحاب الفلسفات النفعية والوضعية ودعاة التطور وإشباع الفلسفة العملية الأمريكية ومن إليهم ، وأما فريق المثاليين فيختلفون في تفاصيل مذهبهم ولكنهم جميعاً على اتفاق في أصول التزعة المثالية ومقوماتها

ومؤداها أن المثل الأعلى هو المبدأ الذي ينبغي أن يسير بمقتضاه سلوك الإنسان في كل زمان ومكان ، وهو يكون ملائماً لأسمى جانب في طبائع الناس ، وهو الجانب العاقل المشترك بين كافة البشر ، يلتقى على طريقة الناس في كل زمان ومكان ، برغم الاختلافات التي تفرق بين بعضهم والبعض في المستويات الحضارية والثقافية والمعتقدات الدينية والطبقات الاجتماعية ، وغير ذلك مما يفرق الناس طبقات وشيعاً ، وهذا المثل الأعلى يبدو في صورة الواجب ، وهو مبدأ عام مطلق يتساوى أمامه الناس جميعاً . سيان منهم من كان وزيراً أو خادماً ، أميراً أو رقيقاً ، وهذا المبدأ مستمد من طبيعة العقل ومسائر لطبائع البشر ، أو للجانب الإسمى في طبائع البشر ، يرتفع بهم عن الجانب الحيواني في فطرهم ويساير الجانب العاقل الذي يميز الإنسان من سائر الكائنات ، ومبدأ الواجب غاية في ذاته وليس وسيلة إلى غاية تقوم خارجة ، ومن هنا وجب أن يطاع لذاته بصرف النظر عن نتائجه وآثاره ، أن غايته تقوم في تحقيق الكمال الذي ينشده الإنسان في كل زمان ومكان .

أما الواقعيون من أصحاب الفلسفات التجريبية والوضعية فهم يختلفون بدورهم في تفاصيل اتجاههم الواقعي ، ولكنهم متفقون جميعاً في أصول هذا الاتجاه ، فهم ينكرون أن يكون المثل العليا من وضع الفلاسفة ، ويرتدون بها إلى التجربة ، ويرون أنها نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، ولا تكون قط غاية في ذاتها ، وإنما هي وسائل لتحقيق غايات ، هي تحقيق المنافع أو دفع المضار ، فالمثل الأعلى عندهم مجرد اصطلاح تعارفت عليه جماعة من الناس تحيا في زمن معين ومكان

محدد ، ومن هنا كان المثل الأعلى عند الواقعيين جميعاً ذاتياً نسبياً وليس موضوعياً عاماً .

المثل الأعلى والرغبة الشخصية عند « بوترند رسل »

هكذا يرتد المثل الأعلى عند الواقعيين إلى الرغبة في تحقيق المنافع ودفع المضار ، ولكن هذا لا يعنى أن الواقعيين على اتفاق في اعتبار المثل الأعلى مجرد رغبة شخصية ، وقد عرض لبيان هذا « بوترند رسل » — Bertrand Russell — شيخ الفلاسفة المعاصرين في إنجلترا بالبحث في مضمون المثل الأعلى ومدى ما تنطوى عليه من عناصر شخصية ذاتية أو عامة موضوعية فيقول : « حقيقة أن المثل الأعلى ليس مجرد رغبة شخصية كـرغبة الإنسان في أسباب راحته أو الحصول على طعامه ومسكنه « فالشيء الذى يفرق بين المثل الأعلى والشيء العادى حين يرغب فيه الإنسان ، أن المثل الأعلى غير متعلق بالمصلحة الشخصية ، أنه شيء لا علاقة له قط — في الظاهر على الأقل — بذات الشخص الذى يشعر بالرغبة فيه ، ولذلك يكون من الممكن من الناحية النظرية أن يصبح المثل الأعلى موضوع رغبة من كل إنسان ، وبهذا يمكننا أن نعرف المثل الأعلى بأنه شيء مرغوب فيه دون أن يكون الراغب فيه مركز الانتباه في ذاته أى في أهوائه ومصالحه الشخصية ، وبحيث يتمنى هذا الراغب فيه أن يكون مثله الأعلى مرغوباً فيه من كل إنسان ، فقد أُرغب في أن يجد كل إنسان ما يكفيه من الطعام ، وأن يعطف كل إنسان على كل إنسان وهلم جرا . وإذا رغبت في شيء من هذا القبيل رغبت كذلك في أن يكون موضع رغبة من جميع الناس ، وبهذه الطريقة يمكننا أن أقيم ما يبدو (في ظاهره) بناء أخلاقياً عاماً غير شخصى ، وأن كان في الحقيقة يقوم على أسس من رغباتى الشخصية ، لأن الرغبة في المثل الأعلى تظل رغبتى حتى ولولم يكن الشيء المرغوب فيه على اتصال بشخصى ، فمثلاً قد يتمنى إنسان أن يفهم العلم كل إنسان ، وقد يتمنى غيره أن يقدر الفن كل إنسان ، فالذى يفرق بين رغبتيهما هو اختلاف شخصى محض .. إلى آخر ما يقوله رسل في هذا الصدد (١) .

بهذا يعترف «رسل» بأن المثل الأعلى ليس مجرد رغبة شخصية ، لأن الرغبة لا تكون مثلاً أعلى إلا متى أصبحت رغبة كل إنسان ، هذه هي صفة العمومية التي تميز المثل العليا وتفرق بينها وبين الرغبات الشخصية ، والواقع أن جمهرة التجريبيين والوضعيين من فلاسفة الأخلاق يعتقدون أن عمومية المثل الأعلى مردها إلى استخلاص مبدأ عام من حالات جزئية ، وليس مرجعها إلى أن المثل الأعلى متترع من طبيعة العقل باعتباره مبدأ عاماً لكل إنسان في كل زمان ومكان على نحو ما يقول المثاليون .

بجاء برترند رسل بأن عمومية المثل الأعلى لا تنفي أنه في أصله وأساسه مجرد رغبة شخصية ، وهنا يبدو الفارق الضخم بين أصحاب المثالية التقليدية من فلاسفة الأخلاق ، ولاسيما في صورتها المترتبة الضيقة عند أمثال « كَنْط » Kant ١٨٠٤ ، إذ تمسك هؤلاء بالواجب مبدأ أعلى للسلوك الإنساني ، وحرصوا على أن يكون الواجب صادراً عن العقل لا عن العاطفة أو الميل أو غيره من ضروب الحساسية التي يستحيل أن يكون أساساً لقيام قانون أخلاقي مطلق كما سنعرف بعد .

نماذج من مذاهب الواقعيين .

« أ » موقف النفغين في إنجلترا من المثل الأعلى .

نريد الآن أن نعرض موقف الواقعيين من المثل الأعلى ، كما يبدو في التجريبية الأخلاقية في مذهب المنفعة العامة في إنجلترا أبان القرن التاسع عشر ، وفي الفلسفة الوضعية في فرنسا في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وفي الفلسفة العملية البرجمانية في أمريكا أبان القرن العشرين ، وفي فلسفة الاشتراكيين في وقتنا الحاضر ، حتى إذا فرغنا من هذا عقبننا ببيان موقف الفلسفات المثالية المعارضة من المثالية الكلاسيكية عند كانت « Kant » في القرن الثامن عشر ، ثم إلى التعديلات التي أدركتها في القرن العشرين على يد أصحاب المثالية المتحدثة من الانجليز .

فاما النفعية الانجليزية الحديثة فمردّها إلى توماس هوبز * ١٦٧٩ T. Hobbes
إذ رأى — تأكيداً لنظريته السياسية — أن الإنسان أناني بطبعه ، ينفر
بقطرته من الاجتماع بغيره من الناس ، ويتطلع إلى طلب الأمان ، ويوجه
سلوكه إلى حفظ حياته وتحقيق منفعته ولذاته ، ولم يميز هوبز بين طلب
المنفعة الفطري — وهو حالة سيكولوجية واقعية — ونزوع الإنسان وإعياً
مدركاً إلى تحقيق منفعته ، فان وظيفة العقل أن يهيء لصاحبه الوسائل التي
تساعد على تحقيق هذه النافع ، ومن هنا رد الانفعالات التي يبدو أنها لاتصدر
عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ، وبهذا أصبحت الغيرية أنانية
مقنعة (١) .

انحصر المثل الأعلى عند هوبز في تحقيق المنافع الشخصية أودفع المضار
الذاتية ، ولكن هذه المنفعة الفردية قد اتسعت في القرن التاسع عشر عند
أصحاب المنفعة العامة حتى شملت مصلحة المجموع . فأصبح شعارهم
والعمل على تحقيق أوفى قدر من المنفعة (السعادة) لأكبر عدد من الناس
ولكن منفعة المجموع تشمل منفعة الفرد وتقوم عليها ، فان تعارضت معها
وجب إثارة المصلحة الفردية والتخلي عن مصلحة المجموع : يقول بنتام
+ Bentham ١٨٣٢ إمام النفعية الحديثة في مطلع الجزء الثاني من مدخله : أن
الطبيعة البشرية قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين شديدين هما المنفعة والضرر
(اللذة والألم) إليهما وحدهما مرجع ما ينبغي أن يأتيه من أفعال ، وبهما يتحدد
ما سيقدم عليه من تصرفات ، فهما مقياس الخير والشر . ومعيار الصواب
والخطأ . . وكل جهد نبذله للتحرر من سيادتهما لا ينتهي بغير إثبات هذه
السيادة وتوكيدها ، وصفوة القول أن الإنسان قد يدعى القدرة على رفض
سيادتهما ولكنه يبقى في الواقع عيلاً لهما في كل الأحوال ، أن مبدأ المنفعة
يعترف بهذه السيادة ويفترضها أساساً للمذهب المنفعي الذي يهدف إلى تحقيق
السعادة عن طريق العقل والقانون .

.. H. Stigwick, History of Ethics. 1939, p. 163 ff.

(١) انظر

ويعود بنتام إلى تفسير موقفه من المنفعة الفردية فيحذرنا في الجزء الأول من كتابه عن علم الواجب من أن نتوقع من الآخرين أن يقوموا بعمل غيرى لامصلحة لهم فيه قائلا : لا تحلم قط بأن الناس سيعزكون خنصر أصابعهم لخدمتك إلا إذا كانت منفعتهم بتصرفهم هذا واضحة أمامهم ، ولكنهم يقبلون على خدمتك مختارين متى كان في ذلك تحقيق لمصالحهم الخاصة وما أكثر الفرص التي يمكنهم فيها أن يخدموا أنفسهم من خلال خدمتهم لك^(١).

كان شعار المذهب الذي يدين به بنتام هو العمل لمصلحة المجموع — كما أسلفنا من قبل — ولكنه كان يجاهر بأن مصلحة المجموع أن تعارضت مع مصلحة الفرد وجب إثارة الأخيرة التي تقوم عنده على الأناية ، ومن دلالات هذا أنه حين أخضع الدراسات الأخلاقية لمقاييس البحث العلمي فوضع علم حساب لقياس المنافع والمضار ، جعل من بين هذه المقاييس مقياس الشدة أو القوة Extedt ومقياس الشمول Intensity (أى مدى امتداد النفع إلى الآخرين ، وقد فطن نقاده إلى أن فكرة الشمول تجب فكرة القوة في معاييرها ، لأن الفعل الذي يحقق لصاحبه أكبر نفع لا يمتد في العادة إلى كثيرين غيره . أما الفعل الذي يحقق النفع لعدد كبير من الناس ، فإن نفعه لصاحبه يكون في العادة ضئيلا ، ومن أجل هذا استبعد بنتام في أعوامه الأخيرة الشطر الأخير من شعار مذهبه فطالب بتحقيق أوفى قدر من المنفعة (أو السعادة) وأغفل ذكر بقية شعاره وهي «لأكبر عدد من الناس»

وبهذا ارتد بنتام أنانيا فرديا ينظر إلى مصلحة المجموع من خلال مصلحته الفردية .

لم يكن غريباً بعد هذا الذي أسلفناه أن يعتمد بنتام إلى إعلان استخفافه بمبدأ الواجب كما تصوره المثاليون ، فأخذ يسخر من العبارات التي اخترعها

(١) فارن J. Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. LI, 3rd ed., p. 305 ff.

النص الأول يذكره بنتام في كتابه :

Bentham's Principles of Morals and Legislation (opening paragraph)

المثاليون للتعبير عن مبدأ الواجب الذى يعبر عندهم « عما ينبغى » أن يكون عليه سلوك الإنسان ، من أجل هذا شاد بضرورة التمسك بواقع الدوافع الإنسانية وسخر من كل مبدأ يعبر عما ينبغى أن يكون ، وصرح فى الجزء الأول من كتابه عن علم الواجب بأن لفظ « ينبغى » إذ جاز استعماله لكانه ينبغى أن تختفى كلمة « ينبغى » من قاموس الأخلاق (١)

وفى ضوء هذا هاجم بنتام الالتزام والواجب ونحوها من مصطلحات الأخلاقيين .

هذا هو مجمل رأى الذى قال به بنتام ، وهو أصدق تعبير عن وجهة النظر التى اتبناها نحن المحليون من النفعيين ، وفى ضوءها يبدو المثل الأعلى فى صورة نزوع إلى تحقيق المنافع الشخصية التى يحسن أن يتسع حتى تشمل أكبر عدد من الناس . فالمثل الأعلى عند النفعيين قوامه الأناية التى تتجه إلى تحقيق مصلحة المجموع .

وإن كان « جون ستورت مل J. S. Mill مع تقديره لمبدأ المنفعة الأناية قد أقر التضحية وجاهر بأن الإنسان فى وسعه أن يعمل للصالح العام من غير أن ينتظر من وراء ذلك جزاء ولا شكورا . وإن كان قد احتاط فرأى أن ذلك لا يكون ميسوراً إلا لبطل . . . أو شهيد (٢)

وهكذا انجمت جمهرة النفعيين المثل الأعلى وليد الدوافع الطبيعية عند الإنسان ، فأصبح المثل الأعلى عندهم مجرد استجابة للميول الفطرية فى طبائع البشر ، مع أن الأدنى إلى الصواب أن يقال أن الأخلاقية وليدة العقل والتطلع إلى الارتفاع بالإنسان فوق حيوانيته ، وإن كان هذا لا يعنى فى رأينا احتقار الجانب الحيوانى الحاس فى طبيعة الإنسان ، أو تبرير محاربته والعمل على قمعه على نحو ما فعل الكلبية والرواقية ومن ذهب مذهبهم من المترممين .

(١) نقلا عن كتابه Deontology, I, p. 17-18

(٢) انظر الفصل الذى عقدناه على مذهب المنفعة العامة فى كتابنا الفلسفة الخلقية

نشأتها وتطورها

أن المثل الأعلى متى كان مجرد أداة لتحقيق منفعة شخصية افتقد الواجب قيمته ، وضاعت المثالية الصحيحة التي تميز الإنسان من الحيوان ، لأن الإنسان يفقد إنسانيته إذا تخلى عما «ينبغي أن يكون» كتعبير عن تطلع العقل إلى أقصى مطالب الكمال الإنساني .

وقد جعل النفعيون الجزاءات مصدر الأخلاقية ، فكانت خيرية الأفعال مرهونة بنتائجها وآثارها ، مقطوعة بخوافرها وبواعثها ، وأصبح الواجب وليد النفع الذي يترتب على اتيانه ، وبهذا بدا أن النظرة النفعية كفيلة بتبرير أى فعل يناق الأخلاق ولا يساير شريعتها ، هذا إلى أن تقويم الأفعال يقتضى الاستعانة بمبدأ يساعد على الموازنة بين نتائجها ، ومن هنا كان نقص القانون الأخلاقى عند النفعيين وغيرهم من الواقعيين . وفى حديثنا عن المثالية ما يغنى عن الإفاضة فى نقد هذا الاتجاه .

(ب) موقف أصحاب الفلسفة الوضعية فى فرنسا .

كان من اتباع الواقعية أصحاب الفلسفة الوضعية فى فرنسا وفى مقدمتهم دعاة المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، شاركوا النفعيين فى الاستخفاف بمبدأ الواجب كما تصوره المثاليون ، وقالوا أن مرده عند هؤلاء إلى الخيال المتأثر بالمزاج الشخصى ، وإن المثاليين يتوهمون أن الله قد اضطقاهم لمداية الناس وإرشادهم إلى سواء السبيل ، ومن أجل هذا هاجم الوضعيون القول بأن المثل العليا تنشأ عن تفكير الأفراد أو هى من وضع الفلاسفة . كما يقول المثاليون ، وقال الوضعيون أن المثل العليا تنشأ تلقائياً بمعنى أنها تصدر عن العقل الجمعى الذى ينشأ باجتماع الأفراد بعضهم إلى بعض . وهؤلاء الوضعيون يمثلون التزعة العلمية فى التفكير الأخلاقى ، وأخص ما يميز التفكير العلمى منهجه الاستقرائى ، وهو يقضى بأن يستقى الباحث حقائقه من التجربة وحدها ويقصر دراسته على الظواهر الجزئية الحسية لكنى يكشف عن العلاقات العلّية الثانية بين الظواهر وصياغة هذه العلاقات فى قوانين عامة ، وأخص مميزات البحث العلمى التزعة الموضوعية التي توجب معرفة الأشياء كما هى فى الواقع وليس كما يتمنى الباحث ويشتهى ، والتزاهة

في البحث وهي تستلزم تجرد الباحث عن أهوائه وميوله ومعتقداته ومصالحه ،
هذه النزعة العلمية هي التي اتجه إليها في العصر الحديث مفكرو العلوم الإنسانية
وفي مقدمتهم الفلاسفة الوضعيون ، فأرادوا ادخال هذه النزعة في الدراسات
الأخلاقية وبدأ هذا منذ أيام «هوبز» التجريبي في القرن السابع عشر وخاصة
عند الوضعيين الفرنسيين منذ أيام أوجيست كونت . Comte ١٨٥٧ وتأكدت
هذه النزعة عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي ترعها اميل دوركايم
+ Durkheim ١٩١٧ وليفي بريل + Lévy-Bruhl ١٩٣٩

انتهت النزعة العلمية في الأخلاق إلى قصر الدراسات الأخلاقية على
الظواهر الخلقية الجزئية بمناهج تجريبية ، فإذا عرض أصحابها لدراسة المثل
العلياء درسوا ما كان منها موجوداً بالفعل عند جماعة بشرية معينة تعيش في
زمن معين ومكان محدد ، وكانت مهمة الدارس أن يصف هذه المثل ويقرر
حالتها دون أن يتجاوز مرحلة الوصف والتقرير إلى إصدار أحكام تعميمية
كقوله : « هذا خير وذاك شر ، أو حسن وورديء أو نحو هذا مما يخرج
الباحث عن نطاق العلم ومناهجه الاستقرائية ، ومعنى هذا أن الوضعيين
يرفضون البحث فيما ينبغي أن يكون ، لأنه غير كائن بالفعل ، كما يرفضون
التسليم بالمثل العليا التي تكون من وضع الفلاسفة ، ويقنعون بالمثل التي
ثبتت في حياة الجماعات البشرية وفاقاً لظروفها وملابساتها .

وتزيد هذا الموقف بياناً بالكشف عن موقف دوركايم من المثل العليا ،
إذا أكد دوركايم أن الظواهر الخلقية — ومنها المثل العليا — تنشأ خارج
شعور الفرد كحقيقة موضوعية ، وتتميز بسلطان قاهر يجعلها تؤثر في
الفرد وتوجه سلوكه على غير إرادة منه ، وهي من صنع العقل الجمعي ،
فالفرد يتلقى توجهات المجتمع ويستجيب لها ، وبهذا تصبح المثل ولادة
الحياة الاجتماعية وليست من صنع فلاسفة الأخلاق ، هي مجرد تعبير عن
رغبات الأفراد في إرضاء المجتمعات التي ينتمون إليها ، ووظيفة علم
الأخلاق تقوم في دراستها كما هي موجودة بالفعل .

«ليني برييل» فأكد هذا الاتجاه وانتهى إلى رفض الأخلاق علماً معيارياً يدرس ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني ، ويضع المثل العليا التي يسير بمقتضاها ، وأكد الأخلاق علماً واقعياً وضعياً على النحو الذي أسلفناه ، بهذا ينصرف عن التشريع المثالي إلى دراسة الحقائق الخلقية دراسة وصفية تقريرية كما هو الحال في أي بحث علمي ، وهدف هذه الدراسة هو التوصل إلى المعرفة التي تمكنا من أن نتحكم في الظواهر التي كشفت قوانينها ، وبهذا تتلاشى الأخلاق النظرية وتبقى الأخلاق العملية التي تخضع لدراسة علمية نظرية تمهد لتطبيقات تساعدنا على تعديل سلوكنا وتهذيبه فيما يقول «ليني برييل» ولكن هذا الاتجاه العلمي في التفكير الأخلاقي قد تعرض للجدل طويل في الجمعية الفلسفية الفرنسية عند أمثال «جاكوب» و «لاشليه» وغيرهما من دعاة الاتجاه التقليدي في الفلسفة الخلقية (١) .

والواقع أن الاتجاه الوضعي في توكيد سيطرة الجماعة على الفرد واعتبار الفرد كائناً سلبياً لا عمل له إلا طاعة المجتمع ، قد رفضه فريق من المفكرين فقالوا أن الفرد (البطل) هو الذي يسير التاريخ ويوجه المجتمع الذي يعيش فيه كما يقول توماس كارلايل Carlyle بل نشأ في مطلع القرن العشرين المذهب التاريخي — Historicism — على يد بندتو كروتشه + ١٩٥٣ Benedetto Croce وآرون Ramond Aron فأكد أصحابه سيطرة الفرد على توجيه التاريخ ، ولكن الدراسات النفسية والاجتماعية والمعاصرة قد رفضت كلا الرأيين ، ورأت أن التأثير متبادل بين الفرد والمجتمع ، كلاهما يؤثر في الآخر ويتأثر به ، فأصبحت الحياة الأخلاقية حياة إنسانية ، هي حياة كائن يرتبط في جوهره بغيره ويعيش وسط جماعة ، فحياته ليست حيوانية خالصة ولا روحية خالصة وإنما هي مزاج منهما معاً (٢) .

(١) أجملنا الموقف الوضعي من الأخلاق في مقدمة ترجمتنا العربية لكتاب — H. Sidgwick, Hist. of Ethics — وقد أبان «ليني برييل» عن معالم هذا المذهب في كتابه La Morale et la Science des Moeurs وقد نقلته إلى الإنجليزية E. Lee تحت عنوان Ethics and the Moral Science وترجمه إلى العربية د. محمود قاسم : الأخلاق وعلم العادات وأجمل ليني برييل هذا المذهب في فصل قيم نشره في كتاب De la Méthods dans les Sciences (٢) أنظر E. Brehier, Les Themes actuels de la Philosophie, ch. VII, p. 34 ff. (وقد نقله إلى العربية الدكتور محمود قاسم)

... وإذا كنا نقول مع الوضعيين إن الأخلاقية تقوم في طاعة الفرد لمواضعات المجتمع ، فما الحال إذا كانت المثل العليا التي يدين بها المجتمع هزيلة مريضة ؟ أن الأخلاقية في هذه الحال تتمثل في الثورة على فساد المجتمع والتمرد على قيمة ووضع مثل عليا تأخذ مكانها ، وعندئذ يبدو أن المثل العليا الجديدة ضمن وضع الفرد زجعا لفساد المجتمع .

ولكن الثورة المنشودة على قيم المجتمع المريضة ليست من جنس الثورة التي يقوم بها أصحاب الفلسفات الوجودية Existentialism أولئك الذين احتقروا القيم في كل صورها ، ورفضوا الإذعان لأية سلطة تمل عليهم وضعاً ، صيانة لحرية الفرد وتأكيدها لهيئته على نفسه ، أن حرية الإنسان في رأينا لا يضيرها أن يضع الإنسان لنفسه قيوداً وزواجر وروادع ، لأن هذا يشرف الإنسان ويميزه من الحيوان ، وهويذكركنا بالحكومة الصالحة عند جان جاك روسو ، يقيمها المواطنون بإرادتهم ثم يخضعون لها بمحض اختيارهم ، ومن ثم لا يفقدون بالخضوع لها شيئاً من حريتهم واستقلال شخصيتهم ، إن الإنسان في مملكة الأخلاق ملك ومواطن في الوقت نفسه ، بطبع القوانين التي يفرضها على شعبه ، لا كما يطبع العبد سلطة لا يملك عصيانه ، بل كرجل يقيد سلوكه بنفسه احتراماً لإنسانيته وتقديراً لكرامته .

هكذا نلاحظ أن الوجودية قد استخفت بالمجتمع إبقاء على حرية الفرد ، بينما استخفت الوضعية بالفرد تقديراً منها لسلطان المجتمع ، وكلا الاتجاهين لا يخلو من ضلال .

(ج) موقف أصحاب الفلسفة العملية المعاصرة في أمريكا :

أما المجال الثالث الذي تخبرناه من مجالات الواقعية فيتمثل في الفلسفة العملية البرجوانية في أمريكا ، ويقتضينا الكشف عن موقف أصحابها من المثل الأعلى . أن نمهد بكلمة تقفنا على مجمل فلسفتهم بوجه عام :
يأتى تطبيق العلم في حياتنا العملية إبان النصف الثاني من القرن الماضي إلى انقلاب صناعات واسترعى الأنظار ، فاشتد كلف الناس باستقلال

الطبيعة والإفادة من مواردها عن طريق الأبحاث العلمية ومناهجها التجريبية وكان لها أثره البالغ في التفكير الفلسفي ، وبدأت هذه الظاهرة أوضح ما تكون في الفلسفة العملية الأمريكية «البرجانية» التي ظهرت في مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام الفكر الأمريكي هم : تشارلز ساندرز بيرس + ١٩١٤ C. S. Peirce ووليم جيمس + ١٩١٠ W. James وجون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey ممن اتفقوا على أن المعرفة أداة لترفيه الإنسان ، وفهم هذا الاتجاه منهجاً للبحث ونظرية للمعرفة يوضح لنا موقف أصحابه من المثل الأعلى .

وكان «تشارلز بيرس» حريصاً على تطبيق مناهج البحث العلمي على التفكير الفلسفي ، فالفكرة تعد صواباً متى كانت النتائج المترتبة عليها نافعة مفيدة في حياة الإنسان ، وإلا وجب اعتبارها باطلة أو غير ذات معنى يعول عليه ، ومن هنا تنمى بيرس إقامة «مجتمع معلى» يقوم على نفس المناهج التي يطبقها العالم في معمله .

ومعنى هذا أن معنى الفكرة يتوقف على آثارها العملية في حياة الإنسان ، فالكلمة أو العبارة مشروع للعمل أو خطة لحل إشكال ، وكل فكرة لا تتحول عند صاحبها إلى سلوك عملي في دنيا الواقع فهي باطلة ، ومثل هذا يقال في المعتقدات ، تكون صواباً متى تحولت إلى سلوك ناجح في حياة صاحبها ، فعناها هو السلوك الذي ينجم عنها والآثار التي ترتب عليها واستعداد صاحبها للقيام بعمل نتيجة «لاعتناقها» .

وبذلك أصبح الحق عند «بيرس» يقاس بمقياس العمل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد ، كما كان الحال عند أصحاب التبعة الصورية من الفلاسفة ، وقد شاركه هذا الاتجاه «وليم جيمس» فذهب إلى أن الفكرة الصادقة هي التي تؤدي بصاحبها إلى النجاح في الحياة ، وكذلك الحال في المعتقد ، كلاهما لا يطلب لذاته وإنما يطلب لترقية حياتنا وتحقيق أغراضنا ، ومقياس الصواب والخطأ أو الخير والشر هو القيمة المنصرفة Cash-Value ، أن الحق أو الخير كالسلعة المطروحة في السوق ، قيمتها يحددها الثمن الذي يدفع فيها فعلاً ، فآية الحق النجاح وآية الباطل الإخفاق ، إن الخير (أو الحق)

كورقة النقد الزائفة تظل صالحة للاستعمال حتى يثبت زيفها — فيما يقول جيمس نفسه .

وزاد جيمس فأكد في كتابه «إرادة الاعتقاد» The Will to Believe أن الخير يقوم في إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته . وقد كان جيمس منذ نشأته نزاعاً إلى التدين ، وقد برر التدين تبريراً فلسفياً سيكولوجياً ، فالعقيدة عنده مجرد فرض أمكن تحقيقه عند صاحبه تجريبيّاً «والاعتقاد يتحقق بالتجربة عن طريق ما يترتب عليه من نتائج نافعة ، وكان جيمس حريصاً على أن يثبت أن اعتناق الدين والإيمان بالله حق ، لأنه يتحول عند المؤمن إلى سلوك ناجح في حياته ، فالإيمان يساعد صاحبه على احتمال الكوارث ويجعله أقدر على الصبر والعمل ، بعكس الإلحاد الذي إذا نزلت بصاحبه كارثة قد تدفعه إلى الانتحار أو اليأس من الحياة والتوقف عن العمل .

وبذلك أصبح الفعل الفاضل هو الذي يتحول عند صاحبه إلى سلوك ناجح في حياته ، وخيريته تتوقف على تقدير صاحبه . ومن هنا ذهب إلى أن الفعل الفاضل هو الذي يشبع عند صاحبه رغبة أو يحقق له منفعة . وبمقدار ما تكون هذه النتيجة بمقدار حظه من الفضيلة ، هذه قاعدة الفضيلة عند الفرد وهي نفسها معيار الفضيلة عند الجماعة ، وهكذا امتنع وجود مثل عليا عامة أو مبادئ خلقية مطلقة تصلح لكل إنسان في كل زمان ومكان كما كان يقول أصحاب المثالية من الأخلاقيين ، وإن لم يمنع هذا من القول بأن البرجمانية قد أقرت قاعدة لجميع الناس : هي معيار الحق ومقياس الخير وغيره من القيم ، هذه هي القاعدة التي تقول إن الفكرة أو المبدأ حق متى تحول عند معتقه إلى سلوك ناجح في حياته ، وهكذا سخر العقل في الفلسفة البرجمانية لتيسير أسباب الحياة وإشباع الرغبات ، ولم يعد معنياً بالبحث عن حقائق الأشياء ووضع المبادئ المطلقة والمثل العليا ونحوها مما قالت به الفلسفة المثالية (١) .

(١) انظر من كتب جيمس خاصة

W. James, Pragmatism, A new name ; for some old ways of Thinking

The Will to Believe

أما «جون ديوى» فقد احتلت المشكلة الأخلاقية مكان الصدارة من فلسفته ، وكان هذا مما يميزه عن سالفه ، وإن سايرهما في فلسفتهما فحاول بدوره تطبيق مناهج العلم على التفكير الفلسفى ، واتفق معهما على أن الفكرة لا تكون صواباً ما لم تتحول إلى سلوك ناجح فى حياة الإنسان ، فالحق هو النتائج الموفقة التى تترتب على اعتناقه ، وجاهر «ديوى» بأن الفكرة هى اقتراح لحل إشكال ، أو خطة للتغلب على صعوبة ، أو مشروع للتخلص من مأزق ، فهى فى كل الحالات أداة للعمل ، وبمقدار نجاحها فى توجيه سلوك الإنسان بمقدار حظها من الصواب .

وصرح «ديوى» بأن الحق هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر ، والحياة عنده توافق بين الفرد وبيئته ، فالعقل أداة لترقية الحياة وليس وسيلة للمعرفة ، وصواب المعتقد مرهون بآثره أى «بقيمته المنصرفة» كما قال جيمس من قبل ، وأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم لأمع حياة صاحبه العملية وحدها ، والفكر فى كل صورها — ابستمولوجيا أو أخلاقياً أو غير ذلك — أداة لخدمة الحياة ، والإنسان لا يزاول التفكير متى جرت حياته لينة ناعمة ، وإنما يباشر التفكير حين يعوق رغباته عائق فيفكر لكى يتخلص من هذا العائق ويتغلب عليه .

وفى ضوء هذه النظرة وضع ديوى فلسفته الأخلاقية ، وحدد فيها مكان المثل الأعلى. فطبق مناهج البحث العلمى على القيم من حق وخير وجمال وإنزى إلى رفض مذاهب الأخلاقيين السابقين من المثاليين العقليين ، والواقعيين من التجريبيين والوضعيين على السواء ، هاجم المثالية لأن الأخلاق قد تحولت على يد المثاليين إلى علم صورى بعيد عن الواقع ، إذ رده إلى مجموعة من المبادئ الثابتة المطلقة يفرضها فلاسفة الأخلاق وهى أبعد ما تكون عن واقع الحياة ومقتضياتها ، وأنكر محاولتهم كشف غايات قصوى ومبادئ عليا ثابتة تتخطى الزمان والمكان ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال ، وأنكر «ديوى» مذاهب النفعيين من التجريبيين لأنهم ردوا الأخلاق إلى تحقيق

مصالح ذاتية ورغبات شخصية ، وأن حمد لهم تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها ، وسلم بأن القيم الأخلاقية تظهر على الدوام متصلة برغبة أو مصلحة (كما قال برتراند رسل) ، ورفض موقف الوضعيين من الأخلاقيين لأنهم يردون المثل العليا إلى المجتمع و«ديوى» يرفض رد المثل والمبادئ إلى سلطة خارجية ، فهي عنده ليست من وضع الفلاسفة . كما قال المثاليون ولا هي وليدة اجتماع الناس بعضهم ببعض كما قال الوضعيون ولا هي من وحى السماء كما يقول رجال الدين ، وإنما تنشأ المثل العليا نتيجة لظروف الإنسان ، تنبعث من محيطه وتهدف إلى تغيير حياته ، وهي تتغير وفقاً للظروف ، لأنها مجرد أدوات يستخدمها الإنسان لخدمة حياته . إن مذهب الذرائع عنده يقول إن الأفكار والمثل والمبادئ مجرد ذرائع ، ووسائل يستعين بها الإنسان في توجيه سلوكه إلى حيث تتحقق مطالبه وغاياته . وبهذا رفض ديوى التسليم بوجود مبادئ ثابتة في التقاليد الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والدينية والعلمية ، ونزع إلى الإصلاح الذي يغير من كل شيء حتى يجعله ملائماً لظروف الحياة متمشياً مع روح العصر الصناعي الجديد ، وقيم الأخلاق ومثلها تنشأ نتيجة المواقف التي يقفها الفرد إزاء المشاكل التي تعترضه ، والفرد في هذا النشاط يستهدف المستقبل . فيهتم بنتائج مواقفه التي تغير أوضاع الأشياء وتساعد على حل المشكلات التي تعترضه .

وقد نشأ عن هذا أن الخير قد أصبح خطة يراد بها تخليص الإنسان من ورطة ، أو إنقاذه من موقف مغلق ، وارتبطت قواعد الأخلاق ومثلها بالمواقف التي نعالجها ، ومن هنا تعذر وضعها مقدماً أو اعتبارها عامة مطلقة ثابتة أو أوامر قصوى كما يزعم المثاليون ، بهذا تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد وجهاد ونشاط ، وكان الخطأ عنده حصرها في مثل أعلى أو مثل تهبط من السماء أو يفرضها المجتمع أو يضعها الفلاسفة ويلزم بها الناس ، إن «ديوى» لا يهتم بالحقائق أو القيم في ذاتها لأنها عنده أدوات للنجاح في الحياة ، ووظيفتها أن تحقق للإنسان أهدافه ومطالبه في مجتمع صناعي ديمقراطي كالمجتمع الأمريكي :

هذه هي الفلسفة العملية التي تأثر أصحابها عند وضعها بالبيئة الأمريكية الصناعية التي عاشوا فيها ، فجاءت فلسفتهم تعبيراً عن عصر الإقبال على الصناعة والإنتاج الضخم وإن كان هذا الوصف يثير الضيق في نفوس الفلاسفة الأمريكيين ، أشار إلى هذا «كورنفورث» Cornforth وجورج سنتيانا Santayana + ١٩٥٢ بل وجه هذا النقد «برتراند رسل» المولود عام ١٨٧٣ Russell فضاق «ديوى» حتى قال إن القول بتأثير الفلاسفة ببيتهم الاجتماعية التي عاشوا فيها يبرر اتهام «رسل» بأن فلسفته تعبر عن الارستقراطية البريطانية لأنه من طبقة اللوردات - واعترف «رسل» بأنه لا يبرأ من تأثير بيئته الارستقراطية ، وهذا هو اتهام الشيوعيين له ، ولم يكن إنكار الاتهام ممكناً لأنه ارخ الفلسفة الغربية في مجلد ضخّم^(١) أثبت فيه أن الفلاسفة نتاج لبيئتهم الاجتماعية .

وليبيان تهافت هذه النظرة يكفي أن يكون الخير في نظر هؤلاء العاملين كالسلعة المطروحة في الأسواق ، قيمتها لا تقوم في ذاتها بل في الثمن الذي يدفع فيها فعلاً ، فالحق أو الخير فيما يقول جيمس كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها ، ولم يجد أصحاب البرجمانية غضاضة في النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التي تطرح في الأسواق ، هذه هي العقلية الأمريكية في الفلسفة وفي الأخلاق وفي السياسة وفي كل مجال^(٢) (د) موقف الاشتراكية المعاصرة من المثل الأعلى :

حسبنا في الحديث عن الاشتراكية أن نقف قليلاً عند الماركسية وتطبيقات اشتراكيتنا العربية :

يقف المثل الأخلاقي الأعلى عند الماركسية على هامش فلسفتهم ، اعتقاداً منهم بأن المجتمع - أي مجتمع - يسير وفقاً لقوانين موضوعية تشبه قوانين العلوم الطبيعة وتتمثل في الصراع الطبقي والذي ينشأ بسبب ملكية قلة من الأفراد لوسائل الإنتاج ، وبالتالي سيطرتهم على الآخرين واستغلالهم

(١) هو كتاب Hist. of Western Philos.

(٢) فصلنا بيان ذلك في الفصل الذي مقدناه على الفلسفة العملية في كتابنا السابق المذكور

لصالحها ، ومصير هذه الطبقة المستغلة أن تتوارى حتماً بين التاريخ ،
لتأخذ مكانها طبقة صاعدة جديدة ، فتنشأ وفقاً لذلك أساليب ثقافية ونظم
سياسية ومثل عليا جديدة تعبيراً عن إرادة التطور الحتمى ، وبهذا فسرت الماركسية
التاريخ تفسيراً اقتصادياً — وهذه هي المادية التاريخية — فالأحوال الاقتصادية
في أى مجتمع ، وفي أية مرحلة من حياته ، هي التى تكيف تفكير أهله ،
وتحدد أساليب حياتهم وأسباب تطورهم ، فالواقع المادى الذى يرتد إلى
الظروف الاقتصادية هو الذى نشأ عنه عالم العقل من معان ومفاهيم وقيم
عليها .

وقد شاركت الماركسية كل المذاهب الواقعية — وقد أسلفنا الحديث
عن نماذج منها — فى الاعتقاد بأن المثل الأخلاقى الأعلى نسبي متغير ،
وخالفها جميعاً فى ربطه بالوضع الاقتصادى الذى يمر بالمجتمع — بل بكل
طبقة من طبقاته فى أى مرحلة من مراحل حياتها ، إن المثل الأعلى «مرحلى»
وليس ثابتاً مطلقاً كما تصور المثاليون .

وما من شك فى أن للنظام الاقتصادى فى أى مجتمع تأثيره فى أفكار
أهله ومثلهم العليا ، ولكن أثر الفكر فى توجيه الحياة المادية لا يمكن إنكاره ،
إن بين الفكر والمادة تفاعلاً لا ينحى ، فالضيق من سوء النظام الاقتصادى
نشأت عنه فلسفة الماركسيين ، ولكن هذه بدورها قد أحدثت ثورات عارمة
فى كثير من البلاد ، بل إن الفكر أعمق من المادة تأثيراً فى توجيه الفرد وتشكيل
المجتمعات .

وهذا هو الذى بدا فى تطبيقات اشتراكيتنا العربية ، وفيها احتل المثل
الأخلاقى الأعلى مكاناً ملحوظاً ، فهى وإن استندت إلى مقومات مادية ،
ترى أن الحوافز الروحية هي وحدها القادرة على أن تمنح التقدم «أنبل
المثل العليا وأشرف المقاصد» ومن هنا جاءت أهمية العقيدة الدينية

ولإذا كانت الماركسية فى وضعها الراهن تستند إلى دكتاتورية البروليتاريا ،
فإن اشتراكيتنا العربية تتمثل سياسياً فى الديمقراطية ، وهى تؤكد سيادة

الشعب بتحرير المواطنين من كل صور الاستغلال ، كما تتمثل الحرية اجتماعياً في الاشتراكية التي تتطلع إلى مجتمع الكفاية والعدل ، وفي كل هذا عاش الإيمان بالمبادئ الإنسانية السامية التي كتبها الشعوب بدمائها في ميثاق الأمم المتحدة - كما ورد في الميثاق الذي أقره المؤتمر الوطني للقوى الشعبية بالقاهرة في ٣٠ يونيو سنة ١٩٦٢ .

هذا مجمل ما يقال في موقف الفلسفات الواقعية من المثل الأعلى ، تخبرنا من مجالاتها أربعا تمثلت في فلسفة النفعيين من الانجليز في القرن التاسع عشر ، وفي فلسفة الوضعيين من الفرنسيين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وفي فلسفة العمليين من الأمريكيين في القرن العشرين ، وفلسفة الاشتراكيين في وقتنا الحاضر ، ونريد أن نعقب على هذا بالحديث عن موقف الفلسفات المعارضة للواقعية من المثل الأعلى ، ونعني بها فلسفة العقلانيين الحدسيين من المثاليين ، فتحدث عن المثالية الكلاسيكية كما بدت في المانيا على يد « كانط » Kant ١٨٠٤ ثم نبين عن التعديلات التي أدركت هذه المثالية على يد أصحاب المثالية المحدثه من الانجليز ابان القرن العشرين .

موقف المثالية التقليدية في فلسفة كانط :

قلنا إن المثاليين على اتفاق في أصول نزعتهم المثالية وإن اختلفوا في تفاصيل مذاهبهم ، وموئدى التزعة المثالية أن وظيفة الفلسفة الخلقية وضع المثل العليا التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني ، وهذه المثل مبادئ عامة يتساوى الناس في شتى طبقاتهم وجنسياتهم في ضرورة الالتزام بها في تصرفاتهم ، وهي مستمدة من طبيعة العقل ومسايرة للجانب الأسمى في طبائع البشر ، ونعني به الجانب العاقل الذي يميز الإنسان من سائر الكائنات ، ومن هنا قيل إن المثل العليا تعبر عن أقصى مطالب الكمال الذي ينشده كل إنسان يريد أن يرتفع عن حيوانيته ويعيش كاملاً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً .

وللابانة عن مجمل المثالية تمهد بكلمة توازن فيها بين موقف الواقعيين وموقف المثاليين ، وتوضح نظرة كل منهما إلى الضمير ، وهو الشعور

بالالتزام الخلقى الذى يحدد ما ينبغى أن تأتبه أو تتجنبه من أفعال، وليس الواجب إلا العمل وفاقا للقانون الخلقى الذى يسير بمقتضاه سلوك الانسان ، أما الواقعيون فينظرون إلى القانون الخلقى نظرة آلية ميكانيكية ، فهو عندهم أمر مشروط أى مقيد بغاية ، أى شرط صوابه استناده إلى غاية فى الذهن يراد تحقيقها كقولنا افعل الخير تحقق نفعا ، ففعل الخير هنا مرهون بنتائجه ، وهى تحقيق النفع ، أما المثاليون فيقولون افعل الخير لذاته أو أد الواجب لذاته أى بصرف النظر عن نتائجه نافعة كانت أو ضارة ، ومن هنا كان القانون الخلقى عند المثاليين أمرا مطلقا يطاع لذاته ، ويترتب على هذا أن تكون قيمة القانون الخلقى عند الواقعيين خارجية ، وعند المثاليين ذاتية باطنية ، والفضيلة عندهم تتضمن قيمتها فى باطنها ، وتحمل مبرراتها فى ذاتها وليست كما يقول الواقعيون مرهونة بنتائجها فى تحقيق المنافع أو دفع المضار ، والقانون الخلقى عند الواقعيين مجرد تعميم من خبرات اللذة والألم أو المنفعة والضرر عن طريق استقراء الحالات الجزئية ، بينما يرى المثاليون (المتزمتون) انه مستمد من العقل دون استفتاء الواقع أو الالتجاء إلى التجربة ، واثبات الخير عند الواقعيين تعوقه متاعب وصعوبات ولهذا مست الحاجة إلى وجود جزاءات خارجية تغرى بفعل الخير ، وتخيف من ارتكاب الشر ، رأى « بنتام » انها قد تكون بدنية أو عرفية اجتماعية أو سياسية قانونية أو دينية تتمثل فى تعميم الجنة وعذاب الجحيم ، وزاد جون ستورت مل + ١٨٧٣ Mill جزاء خامسا هو تأنيب الضمير أو ارتياحه عند فعل الخير ، أما المثاليون فيرون أن الجزاءات قد تكون مفسدة للاخلاق ، فالواجب يطاع لذاته ومن هنا قيل إن المثالية فى صورتها المترمة تتطلب نوعا من الفداء والبطولة ، بينما هى فى مذاهب الواقعيين متواضعة تقنع بتحقيق السعادة لأصحابها ، فمن اتى الخير تقاضى الثمن من رضا الناس أو نعيم الجنة أو راحة الضمير أو غير هذا من جزاءات .

وقد وضحت معالم المثالية حديثا فى مذهب اخلاقى شامخ عميق بدا عند امام الفلسفة الخلقية الحديثة « كانط Kant » وكانت قاعدة السلوك عند الواقعيين جميعا هى رغبة الانسان فى تحقيق المنافع وتفادى المضار ، فأحل

« كانت » القانون الاخلاقي مكان هذه الرغبة ، كان المبدأ الذي يهيمن على جميع الرغبات عند الواقعيين هو مبدأ حب الذات الذي نشأ عن غريزة المحافظة على البقاء ، وهي التي تهيمن على دوافع الانسان ورغباته وشهواته ، أما المثاليون فانهم يلحون في استبعاد الرغبات في كل صورها أساسا للمثل الأعلى أو باعثا على اتيان الواجب ، فان السلوك الاخلاقي عندهم ينبغى أن يسير بمقتضى القانون الاخلاقي ، أو وفقا لمبدأ الواجب الذي يملكه العقل ، ولا يصدر قط عن رغبة أو ميل أو شهوة أو هوى أيا كان لونه ، لأن مبدأ الواجب عندهم يطاع لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج وآثار ، وعما ينتظر أن ينجم عنه من جزاءات ، بهذا يأمن الانسان التعصب لمصلحته ، ويتحرر من دوافع الأثرة ونوازع الشهوة ، إنه يسقط من حسابه نتائج سلوكه وجزاءاته ، ولا يهتم الا بمبدأ الواجب بهذا يستطيع أن يجعل قاعدة سلوكه قانونا عاما لكل إنسان في كل زمان ومكان ، وعندئذ يصبح المثل الأعلى غاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو إنسان ، وهذه هي عمومية المثل الأعلى في نظر المثاليين المترممين من أمثال « كانط » فان مبدأ الواجب عند هؤلاء يطاع لذاته ، ولا يكون قط استجابة لرغبة شخصية أو مصلحة ذاتية ، وهذا من أخص شرائطه التي لا يستقيم بدونها ، من أجل هذا صرح « كانط » بأن أفعال الإنسان لا يكفي لكي تكون خيرا أن تكون مطابقة في نتائجها لمبدأ الواجب بل يتحتم أن تكون صادرة طبقا للواجب أي من احترام عقلي لمبدأ الواجب في ذاته ، فالتبرع ببناء مستشفى لعلاج الفقراء من المرضي عمل خليق بالثناء وهو خير في كل حالاته في نظر الواقعيين ، لأن المهم عندهم هو نتائج الفعل وآثاره ، أما عند امثال « كانط » فان مثل هذا العمل لا يعتبر خيرا متى كان الباعث عليه هو الرغبة في اكتساب شهرة أو سمعة طيبة بين الناس ، أو كان الدافع اليه مآربا من المآرب الشخصية . أنه لا يكون خيرا إلا متى كان صادرا عن تقدير لمبدأ الواجب وحده ، بل لو صدر فعل طيب — كإنقاذ غريق أو مساعدة محتاج — لو صدر عن مجموعة بواعث كان من بينها احترام الواجب ، لما كان هذا الفعل

خيرا إلا متى كان باعث الواجب وحده كافيا لصدور هذا الفعل ،
وبغير هذا يكون الفعل خليقا بالثناء ولكنه يستبعد من نطاق الاخلاق .
ومعنى هذا أن قيمة المثل الأعلى تتوقف على الباعث الذى أدى إليه ،
ولا تتعلق بالتائج التى تنجم عنه ، فان الواجب هو ضرورة العمل بوازع
من احترام الواجب ، وهذه قاعدة تقضى بالتصرف وفاقا للعقل ، أى
بمقتضى قانون صالح لكل انسان ، فى كل زمان ومكان ، مستقلا
عن رغباته الشخصية ومصالحه الذاتية ، ومن هنا يبدو الفارق بين الواقعيين
من أمثال « رسل » والمثاليين من أمثال « كانط » وبهذا المعنى يمكن القول
بأن القانون الاخلاقى يتعارض فى نظر المترممين من المثاليين مع دوافعنا
الطبيعية ورغباتنا الشخصية ، لأنه يطاع لذاته ، ويستمد من طبيعة العقل
ومن ثم كان أمرا مطلقا وليس مشروطا ، صيغته : افعل طبقا لقاعدة تستطيع
فى نفس الوقت أن تجعلها قانونا عاما لكل إنسان فى كل زمان ومكان ،
هذا قانون صورى ، هو خطاب موجه للبشرية كلها ، وبه تمتنع اباحة
الاستثناء ، لأن الاستثناء يقضى إلى استحالة قيام المجتمعات المنظمة ،
فان السلوك الاخلاقى هو الذى يمكن تعميمه من غير تناقض ، أما السلوك
اللااخلاقى فان تعميمه ينتهى حتما بالتناقض .

تعديلات المثالية المحدثه فى إنجلترا المعاصرة (١) :

هذه اشارة مقتضبة للاتجاه المثالى كما يبدو فى فلسفة « كانط » ولكننا
نبادر فنقول إن « كانط » لا يمثل اليوم الفلسفة المثالية على وجهها الصحيح ،
لأن مثالية « كانط » تعد اليوم فى نظر المثاليين انفسهم مثالية مترتبة ،
ومن أجل هذا حاول اتباع كانط والمعاصرون من المثاليين المحدثين أن

(١) فى شرح مذهب « كانط » انظر Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals

ترجمة وتحليل H.J. Paton

(٢) فى موقف أصحاب المثالية المحدثه فى إنجلترا يمكن الرجوع إلى :

T.H. Green, Prolegomena to Ethics

J.S. Mackenzie, Manual of Ethics

J. Muirhead, Elements of Ethics.

F.H. Bradley, Ethical Studies.

وقد ترجمه د. فؤاد R. Metz, A K Hundred years of British Philos.

ذكرى : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام

يصححوا نظرتهم وأن يزيلوا عنها التطرف الذى شأنها ، والتزمت الذى عابها ، وفى طليعة المعاصرين من المثاليين توماس هل جرين T.H. Green 1882 وجون ستورت مكرى + ١٩٣٥ وفرنسيس هربرت براولى + ١٩٢٤ F. H. Bradley وجون موير هيد + ١٩٤١ Muirhead ومن الينهم ، وهؤلاء من أعلام المثاليين الجدد الذين ضاقوا بتزمت المثالية الكانتية ، وحسبنا من التعديلات التى أدخلوها على هذه المثالية المترمة أنهم :

(١) رفضوا استبعاد الرغبات والميول فى كل صورها باعثا على فعل الواجب ، لأن الكثير من أفعالنا الطيبة المتمشية مع المثل الأعلى الصحيح يصدر عن عواطف نبيلة وميول كريمة سامية ، ومن أتباع « كانط » المعجبين به من اتخذ موقفه السالف الذكر مجالا للسخرية ، فالشاعر المتفلسف شيلر + ١٩٣٧ F.E.S. Schiller لم يمنعه إعجابه بالفلسفة الكانتية من أن ينظم قصيدة فكهة يصور فيها باحثا اخلاقيا يقول لفيلسوف كانتى : انى أريد أن اخدم اصدقائى بباعث من الرغبة فى خدمتهم والشعور بمحبتهم ولكن وا أسفاه فانى أقوم بخدمتهم بوازع من حبي لهم ، ولهذا يتنازعنى الشك فى قيمة خدماتى لهم من الناحية الاخلاقية ! انى وفاقا لمبدأ الواجب عند « كانط » لا أكون فاضلا لأن شرط العمل الفاضل عنده أن يصدر عن العقل وحده ، ولا يصدر قط عن شعور أو ميل أو رغبة أو محبة ! فيقول له الفيلسوف الكانتى مؤكدا مذهب استاذة « كانط » إن شئت أن تتصرف بمقتضى القانون الاخلاقى فلا بد من أن تسمثرما تفعل من وجود الخير ، ان هذا القانون يقضى بأن تمت اصدقاءك فى عناد ، وعندئذ تستطيع أن تخدمهم باشمئزاز ، وتكون فى هذه الحال متمشيا مع المثل الأعلى كما يتصوره « كانط » .

والواقع أن تصوير المذهب الكانتى على هذا النحو مبالغة لا تتفق مع حقيقة المذهب ، فان « كانط » لم يوجب على الرجل الفاضل أن يمت الخير الذى يأتية ، وكل ما أوحيه هو ان يتحاشى أن يصدر فى أفعاله عن مشاعر وعواطف وميول ووجدانات ، لأن هذه كلها ترتد إلى الحيساسية المتغيرة ومن ثم لا تصلح أن تكون أساسا لقيام قانون اخلاقى كلى مطلق .

ومع هذا فإن المعاصرين من المثاليين الجدد قد رفضوا ارجاع الفعل
الفاضل إلى العقل وحده ، وابعوا إمكان صدوره عن عواطف نبيلة
ومبول سامية كريمة .

(ب) وكان من دلالات التزمت في المثالية الكانتية تحريم الاستثناء
من القاعدة الخلقية ، قال المعاصرون من المثاليين الجدد إنه لا توجد قاعدة
اخلاقية تبلغ من القداسة حدا يمنع من أن تستثنى منها بعض الحالات ،
فإن القانون الاخلاقي قد وضع من أجل الانسان ، ولم يخلق الإنسان من
أجل القانون ، هذا يبرر قيام الاستثناء في بعض الحالات ، بشرط ألا يكون
الاستثناء من أجل مصلحة شخصية أو منفعة ذاتية .

بل قالوا إن الكثير من الأفعال الإنسانية لا يعتبر خيرا إلا لمجرد أنه
استثناء من القاعدة العامة ، فالاستشهاد في سبيل الوطن خير لأن تعميمه
مستحيل ، ولو عممنا الاستشهاد من أجل الوطن ففرضناه قانونا عاما لكل
الناس لما بقي في الدنيا وطن يمكن الاستشهاد في سبيله .

وإذا كانت المثالية المترتبة تفسر الواجب بأنه أمر مطلق ، فإن ،
وليم ديفيد روس « يقول بوجود أوامر والزامات قد يتعارض بعضها مع
بعض ، وعندئذ يتحتم على الإنسان أن يكسر قاعدة من أجل قاعدة أسمى ،
أو أن يغفل واجبا من أجل واجب أعلى ، فالواجب الذي يقضى بالتزام
الصدق يتنافى حتما مع واجب وطني آخر يُبيح للأسير أن يكذب على آسريه
من الأعداء إذا طلبوا إليه أن يفشى أسرار معركة حربية . قد يترتب
على إفشائها دمار الوطن . فاذا كان « كانط » يرى أن الكذب لا يمكن
إباحته في أي ظرف من الظروف . أكد « روس » ضرورة إباحة الكذب
في مثل الحالة السالفة الذكر .

ولكن ما شرط الإباحة ؟ لإباحة الخروج على القاعدة الخلقية شرطان ،
أولهما هو ألا يكون الاستثناء من أجل مصلحة شخصية كما قلنا من قبل ،
وثاني الشرطين أن يكون في الامكان تعميم كسر القاعدة في كل ظرف
مشابه ، وعندئذ يصبح كسرها نفسه قانونا ، فلا يكون من أجل نزوة

أو شهوة أو هوى كما فطن إلى هذا جيمس مل . J. Mill قال بقانون الاخلاقى يقضى بالتزام الصدق ، ولكن هذا لا يتنافى مع اباحة الكذب متى كان فى الكذب انقاذ لحياة انسان ، فاذا لجأ إلى بيتى رجل يخشى أن يغتاله عدو فتاك ، كان من واجبي إذا سألتى عنه هذا العدو ألا أصدقه القول وكسر قاعدة الصدق على هذا النحو يصبح هو نفسه قاعدة توجب الكذب فى مثل هذا الظرف .

(ج) ولكن أكبر التعديلات التى ادخلها أصحاب المثالية المعاصرة على المثالية القديمة المترمة ، يبدو فى ادخال العنصر القومى على المبادئ الانسانية الرفيعة ، أن الواجب مبدأ إنسانى رفيع ، يدين به مواطن عالمى يتخذ الكرة الأرضية كلها وطناً له ، وليس فيه إشارة إلى عنصر قومى وطنى وقد كان هذا معقولاً فى عصر « كانط » (القرن الثامن عشر) أما اليوم فإن الشعوب تغلى بالعصبية القومية فاغفال هذا العنصر من مقومات المثل الأعلى سذاجة إن لم يكن ضللاً ميبناً .

تصورت المثالية الكلاسيكية الكمال ممثلاً فى إنسان يعيش وفقاً لمبادئ إنسانية خالصة ، ولم تنظر إليه باعتباره مواطناً صالحاً ، طالبت به بأن يؤدى الواجب لذاته دون نظر إلى نتائجه وآثاره ، أما المثالية الجديدة فى عصرنا الحاضر فتتظر إلى الإنسان باعتباره فرداً فى أسرة ومواطناً فى أمة وإنساناً فى مجتمع بشرى ، فتجمع بهذا بين المبادئ الإنسانية والترعات القومية ، ومن ثم توجب على الإنسان أن يغرق مصالحه ورغباته فيما لاسرته ووطنه من مصالح ومطامع ، وفى المجتمعات الراقية يجد الفرد أن رعايته لقومه وحرصه على مصالح وطنه يتضمن رعايته لمصالحه الشخصية ومطامحه الذاتية ، ويحرص أصحاب المثالية الجديدة على القول بأن رعاية الفرد لمصالح أمته لا تطمس فرديته ، وتقضى على استقلال شخصيته ، وتوجب عليه الفناء فى المحيط الذى يعيش فيه ، كما يحدث فى المجتمعات البدائية أو الدكتاتورية ، فإن المثالية الجديدة ديمقراطية من حيث أنها تكفل للفرد فرديته واستقلال شخصيته ، وتصون له حرياته ، مع الحرص على أن

يكون في نفس الوقت مواطنا أميناً على مصالح قومه ، يلبي نداء وطنه كلما دعا الداعي إلى ذلك حتى يبدو وكأنه يعمل بوحى الجماعة التى ينتمى إليها ، وهكذا اثبتت المثالية الجديدة أن الفردية لا يتحتم أن تقوم على الانانية ، ولا أن تتنافى مع التضحية من أجل المجموع .

هكذا بدا تطور المثل الأعلى في تاريخ الفكر الفلسفى . ويؤرخ لهذا التطور « بوجليه » Bouglé فيقول إن المثل الأعلى قد بدأ عند القدماء في صورة « الحكيم » وهو فيما يقول أميلى برييه E. Bréhier كائن مثالى يجمع كل صفات الكمال ويكاد يكون فوق مستوى البشر ، ثم تمثل في العصور الوسطى التى سادتها المسيحية في أوربا في صورة القديس المتبتل الزاهد ، وهو أبعد ما يكون عن الولاء للوطن الذى ينتمى إليه ، ثم بدا المثل الأعلى في العصر الحديث في صور شتى يعتمد في الكثير منها على العقل الذى يضبط الشهوة ويحد من جموحها ، ثم سرعان ما تصبح مشكلة المثالية في وقتنا الحاضر اجتماعية بعد أن كانت فلسفية ميتافيزيقية . فينصرف البحث عن مدى الانساق أو التعارض بين المثل الأعلى وطبيعة الإنسان . إلى البحث في مكان الإنسان من الجماعة التى ينتمى إليها . وسرعان ما استقر رأى على أن المثل الأعلى يتمثل في وقتنا الحاضر في المواطن الصالح ، وهذا المواطن فيما يقول Bouglé استاذ علم الاجتماع بالسريون - لا يرضى عن نفسه ويتمتع بالسلام الباطنى متى كانت الهيئة الاجتماعية التى ينتمى إليها مريضة لأنه يحرص على أن يضمن لمثله الأعلى البقاء في هذه الهيئة التى تكون ملكاً مشتركاً لأفرادها وثمره لجهودهم متعاونين .

هذه هى أهم خصائص المثالية الجديدة في وقتنا الحاضر ، بدا الكمال المثالى فيها مزاجاً من مبادئ إنسانية ونزعات قومية .

نبذة بعيد النظر في القيم الاخلاقية :

هذه هى أظهر وجوه الخلاف بين طوائف الفلاسفة في تصور المثل الأعلى ، وقد يظن ظان أن المثل الأعلى بهذه الخلافات قد فقد قيمته مع أن الواقع الذى لا سبيل إلى تجاهله هو أن طوائف الواقعيين من التجريبيين

والوضعين ومن إليهم ، وطوائف المثاليين من عقليين وحسنيين ، لم يقع بين معسكراتهم خلاف بشأن احترام المثل الأعلى واحاطته بالولاء والتقدير ، وإنما كان الخلاف الذى نشب بين هذه الطوائف خلافاً فى تفسير المثل الأعلى وتصور طبيعته وتحديد شرائطه ، وبعد هذا الخلاف فى التفسير يلتقون جميعاً تحت راية واحدة ، هى راية المثل الأعلى ، فيحيطه كل منهم بالتقدير والتقدير وان اختلفت معانيه فى اذهانهم ، فجميع مدارس الفلاسفة كانوا على اتفاق فى تبني القيم الاخلاقية التى عرفت فى الأديان وعند مختلف الشعوب ، فالأمانة والصدق وعزة النفس ونحوها ظلت فضائل فى نظر جميع الاخلاقيين واقعيين كانوا أو مثاليين ، والحيانة والكذب والخسة ونحوها ظلت رذائل فى نظر جميع الاخلاقيين برغم الخلافات التى أشرنا إليها عند تصورهم المثل الأعلى ، أن الخلاف الذى قام بينهم كان مقصوراً على تفسير القيم الاخلاقية أو المثل العليا تفسيراً عقلياً حدسياً أو تجريبياً واقعياً ، فترتبت على هذا الخلاف خلافات أخرى تبدو عند تحديد معنى المثل الأعلى وشروطه ومقوماته وخصائصه ، ووراء هذه الخلافات يلتقى جميع الاخلاقيين عند احترام المثل الأعلى واحتضان القيم الاخلاقية المعروفة — فالواقعيون من أمثال « جون ستورت مل » كانوا يشعرون بنقص القانون الاخلاقى المعتمد فى عصرهم ، ومن أجل هذا نزعوا إلى تعديله حتى يزول عنه النقص الذى يشوبه ، ولكن التعديلات التى ادخلوها على هذا القانون لا تمس جوهره ، وإذا صدق هذا عن الواقعيين كان أصدق فى حال العقليين من المثاليين ، بل إن هؤلاء قد اعتبروا انفسهم واعتبرهم الناس حماة القيم الاخلاقية المعروفة وحراسها .

وإذا كان « فتجنشتاين + Wittgeestein ١٩٥١ إمام الفلسفة التحليلية يقول عن المثل الأعلى أو « القيمة » : ليس فى العالم قيمة ، وإذا وجدت قيمة كانت بغير ذات قيمة . وإذا كان « آير » Alfred Ayer إمام للوضعية المنطقية فى انجلترا يقول إن المثل العليا تعبيرات عن انفعالات

نفسية تشبه ثرثرة الطفل التي يعبر بها عن دوافعه ووجداناته ... فان هذه الحملة كانت موجهة لتصوير المثاليين من العقليين والحدسيين للمثل الأعلى ، وليست سخرية ولا هجوما على المثل الأعلى في كل صورته . ولكن النصف الثاني من القرن التاسع عشر . قد شهد فيلسوفا ألمانيا جريئا ، أعلن تمرده على القيم المعروفة وثورته على تصور المسيحية للفضائل والردائل ، ذلك هو « فردريك نيتشه » + ١٩٠٠ Nietzsche وهو الذي طالب باعادة النظر في القيم الاخلاقية وانتهى من ثورته إلى قلب الأوضاع التي جرى عليها الناس وأكدها الاخلاقيون من قديم الزمان . ومن الخير أن نقف عند هذا الفيلسوف الشاذ الذي صور المثل الأعلى فيمن سماه بالسوبرمان ، وبدا في صورة الطاغية المستبد الأناني الجبار الذي يعتصم بالظلم والقسوة والجبروت ، ويحتقر الصبر والحلم والدعة . ويطالب بالقضاء على الضعفاء والمرضى والمحتاجين ... إلى آخر دعوته المعروفة .

ولفهم مذهبه يحسن بنا أن نعرف شيئا عن الجو العقلي الذي عاش فيه نيتشه ، وحسبنا من هذا الجو ظهور نظرية التطور عند « داروين » وتأثير نيتشه بها ، ذلك أن « داروين » قد قرر أن الكائنات قد نشأت بالانتخاب الطبيعي آليا عن طريق التنازع على البقاء مما أدى إلى انقراض الضعيف وبقاء الأصحاء ، وصرح داروين بأن نظريته تطبق على حياة الهمج من الناس في نضالهم من أجل البقاء ، ولكنها تبطل في حياة الشعوب المتمدينة التي وجدت أن من النبل أن تساعد الضعيف والمحتاج على البقاء ، فإذا كان الفرد في المجتمعات البدائية لا يقوى على البقاء إلا متى أوتى القوة والشجاعة والعزم والإرادة ، فإنه في المجتمعات المتمدينة يستطيع أن يبقى وإن أعوزته هذه الصفات ، لأن المدنية تقاوم قانون الانتخاب الطبيعي فتعمل على إبقاء المريض والضعيف والمجنون والمحتاج ، بكل ما أوتيت من جهد ، تعد الأطباء وتبني المستشفيات من أجل المرضى وتسن من القوانين ما يكفل مساعدة المحتاج وتمكينه من الحياة الكريمة ، ويقول داروين في كتابه تسلسل الإنسان Descent of Man إن تطبيق قانون الانتخاب الطبيعي على الأخلاق

كفيل بالقضاء على هذا التعاطف الإنساني ، لأنه يقضى إلى ترك الناس يتصارعون حتى يتقرض الضعيف ويبقى الأقوى ، بهذا يقضى هذا القانون على أنبل جزء في طبائع البشر ، ويرد الناس إلى شريعة الغابة .

هكذا بدا التعاطف الإنساني عند «داروين» أنبل من قوانين التراع من أجل البقاء . فأشفق من تطبيق قوانين التطور على الأخلاق في حياة الإنسان مخافة أن تقضى على أنبل جزء في طبيعته ، وتابعه في هذا أنصار مذهب التطور في إنجلترا وأشباع الفلسفة الوضعية في فرنسا ودعاة النظرية الاشتراكية في ألمانيا هؤلاء جميعاً رفضوا معه العقيدة المسيحية وأنكروا مبادئها ولكنهم مع هذا لم يهاجموا الأخلاق التي تواضع عليها الناس من قديم الزمان ، فأكبروا من شأن التسامح والحلم والصبر والدعة والتعاطف الوجداني ونحوه مما دعت إليه المسيحية وارتضاه الناس منذ أقدم العصور ، أما نيتشه فقد اعتنق نظرية التطور وأصر على أن يطبق قوانينها على الأخلاق وقيمها ، بمعنى أن ترك المبادئ الخلقية تتصارع وتتنازع من أجل البقاء ، فينقرض الضعيف ويبقى الأقوى ، تماماً كما يحدث في عالم الحيوان ، كانت نتيجة هذا التطبيق مروعة ، إذ سرعان ما تحولت به فضائل المسيحية من إحسان وتضحية وصبر ومسكنة وطيبة وغيرها إلى رذائل ، وأصبحت القسوة والظلم والبغى والعدوان والمغامرة ونحوها فضائل تتجلى فيمن سماه بالسوبرمان — أى الإنسان الأعلى — وهو المثل الأعلى للإنسان عند نيتشه .

أرخ نيتشه أخلاق الإنسان منذ ماضيها السحيق وانتهى إلى القول بأنها صنفان : أخلاق عبيد وأخلاق سادة ، تتمثل الأولى في أخلاق المسيحية من صبر وحلم ودعة وطاعة ونحوها ، وتتمثل أخلاق السادة في إرادة القوة والعزم واحترام الظلم والقسوة والمغامرة وكراهية النفاق والميل إلى الظفر في ميادين الكفاح والبطش بالضعفاء في غير رفق ولا رحمة ، فأحيا «نيتشه» هذا موقف السوفسطائية القديم وكان في كل هذا يقيم الأخلاق على الأثرة أو الأنانية وتوكيد الذات (١).

(١) انظر في هذا الموقف ونقده خاصة

حسبنا هذا إيضاحاً للمثل الأعلى كما تصوره رجل مصاب في جسمه وفي عقله ، أجل فقد قضى «نيتشه» حياته يعاني آلام مرض وراثي في جسمه ويكابد من متاعب صرع أصابه في عقله ، فالتمس مثله الأعلى في دنيا المغامرة واقتحام الأخطار والفتك بالضعفاء وقهر المنافسين والسير على جثثهم في غير رفق ولا رحمة ، وارتد بالبشرية إلى شريعة الغابة ، ونسى أن الفضائل السلبية التي هاجمها في عنف — كالتضحية والصبر والتعاطف — قد تتطلب من قوة النفس أكثر مما تتطلب الصفات الإيجابية التي مجدها وأعلى من شأنها ، وإن تنمية الشهوات رواء ظمئها قد يثير من الآلام فوق ما يثيره ضبطها والحد من طغيانها .

والإنصاف يقتضينا أن نقول إن ثورة نيتشه لاتعني أنه يؤبد التزعة اللا أخلاقية التي قيل خطأ إن لها مؤيدين في تاريخ الفكر الأخلاقي ، فإن نيتشه وأمثاله كانوا يشيرون على التيم المعروفة في عصرهم . اعتقاداً منهم في فسادها ، وتطلعاً إلى بناء قيم أصح وأسلم

ولكن هجوم «نيتشه» كان منصّباً على المسيحية ، فماذا كان المثل الأهل في العقيدة المسيحية . . ؟

موقف المسيحية من المثل الأعلى :

يتجلى المثل الأعلى المسيحي في القديس المسيحي ، ذلك الذي يقضى حياته كلها في التأهب للآخرة فيعيش زاهداً في طلب الدنيا أوراعياً يعترل الناس في دير متعلّياً بصفات الدعة والمسكنة والحلم والصبر ولين الجانب ونحو هذا من فضائل سلبية ، بل يتقبل ظلم الناس ويتحمل إهاناتهم راضياً مسروراً ، بل لا يقنع بهذا وإنما يروض نفسه على حب ظلاله واحداً والمعتدين عليه ويستغفر ربه من أجلهم ، هكذا كانت عظة المسيح لحوارييه على الجبل ، تلك العظة التي يقول عنها مؤرخو المسيحية أنها ارتفعت بالمسيحية إلى قمم شاهقة من الروحانية ، يقول المسيح في خطبته على الجبل^(١)

(١) انجيل متى في العهد الجديد الإصحاح الخامس .

« سمعتم أنه عليه عتق بعين ثمن بسن (يقصد ما ورد في التوراة) ، وأما أنا فأقول لكم : لا تقاوموا الشر ، بل من ظلمك على خدك الأيمن فخذ له الآخر أيضاً ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً ، ومن سخرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين ، من سأك فاعطه ومن أراد أن يعترض سبيلك فلا ترد ، سمعتم أنه قبل تحب قرينك وتبغض عدوك وأما أنا فأقول لكم ، أحبوا أعداءكم باركوا لاعينكم ، أحسنوا إلى مبغضيك صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم فلكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات ، فإنه يشرق شمس على الأشرار والصالحين ، ويمطر على الأبرار والظالمين ، لأنه إن أحببت الذي يحببكم فأى أجر لكم ، أليس للعشارون يفعلون ذلك ؟ وإن سلمتم على إخوانكم فقط فأى فضل تصنعون أليس العشارون أيضاً هكذا ؟ فكونوا أنتم كاملين كما أن آباءكم في السموات هو كامل . »

هذا هو الكمال الذي يتجلى في المثل الأعلى في المسيحية ، فما موقف الإسلام من المثل الأعلى .

موقف الاسلام من المثل الأعلى :

حسبنا من الحديث على هذا الموضوع المستفيض جانب واحد يتصل بما أسلفناه ، لقد صورت المسيحية المثل الأعلى في القديس المتبتل الزاهد الوداع الصبور الحليم ، وصوره نيتشه في السوبرمان البطافية الأناني المتغطرس المتجبر ، أما الإسلام فلم يصور المثل الأعلى في إنسان ، بل صورته متمثلاً في الله سبحانه وتعالى ، وفيه تعالى تجتمع من الكمالات المطلقة أقصى ما يستطيع عقل بشري أي تصوره ، ومن تطلع من الناس إلى مثل أعلى يهتدى بهديه كان عليه أن يقتدى بالله تعالى في صفاته الحسنى ، يقول تعالى (١) والله المثل الأعلى ويقول (٢) وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم .

(١) سورة النحل آية ٦٠

(٢) سورة الروم آية ٢٧

وإذا كانت الرحمة في المسيحية رأس الكمالات ، وإذا كانت القوة عند نيتشه قمة الفضائل ، فقد جمع الله تعالى بين الرحمة والقوة في تعادل وتوازن . فالله تعالى رحمان رحيم ودود غفور ، وهو تعالى في نفس الوقت قوى قادر متقم قهار جبار ، وصفات الرحمة والمحبة فيه تعالى لا تنطفي على صفات القوة والجبروت ، كما أن صفات القوة والجبروت عنده لا تنطفي على صفات الرحمة والمحبة والغفران ، ولكن أية رحمة وأية قوة تلك التي يتصف بها الله تعالى فيما يتصف به من حسن الصفات ؟ هي قوة الجبار الرحيم الذي ينزل بالعصاة شديد عقابه ، ويوقع بالمعتدين والمفسدين صارم عذابه ، وهي الرحمة تصدر عن هذا الجبار المنتقم في غير تعسف ولا عدوان الله تعالى هو المثل الأعلى لكل من آمن بالإسلام فمن اهتدى بهدى الإسلام حق عليه الاقتداء بالله ومحاولة التحلي بصفاته الحسنى ما تيسر له ذلك . والله تعالى يأمر عباده بمزاولة حياة القوة والبطش حين يدعو الداعي إلى القوة والبطش ، ومباشرة الرحمة والحنان حين تمس الحاجة إلى الرحمة والحنان . قال تعالى (١) « قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي سعت كل شيء » وقال (٢) « والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم » وأكد هذا مرة أخرى (٣) فقال : « يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم » .

ولكنه تعالى جبار قهار متقم شديد العذاب ، وهو يصف عباده برد العدوان وأن حرم عليهم أن يبدأوا بالاعتداء ، قال تعالى (٤) « ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » وقال أيضاً (٥) « ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » وأكد تعالى هذا المعنى فقال (٦) « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » وأكد تعالى ضرورة رد العدوان إذ يقول (٧) « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا (أي غالبوا

(٢) سورة البقرة آية ١٩٥ .

(٤) سورة البائدة آية ٨٧ .

(٦) سورة البقرة آية ١٩٠ .

(١) سورة الاعراف آية ١٥٦ .

(٣) سورة آل عمران ٧٤ .

(٥) سورة البقرة آية ١٩٤ .

(٧) سورة آل عمران آية ٢٠٠ .

الأعداء بالصبر على المكاره في الحرب (ورابطوا) أى أقيموا في الثغور مترضدين للغزو متأهبين للغزو) ويقول (١) « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن زباط الخيل » أى من حصون وقلاع وسلاح وخيل ونحوه .
بهذا وبمثله قضى الإسلام على الاستكانة والخنوع والمذلة والمسكنة .
وأكد تعالى فكرة القصاص في سورة المائدة . « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن .
وقال (٢) « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى » وقال في الآية التالية : « ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون » .

وهكذا دعا الإسلام إلى الرحمة والمحبة والحنان ، بمقدار ما دعى إلى القوة والفتك والاقتدار ، وحذر المؤمن من استخدام قوته في الاعتداء على غيره وأن أوجب عليه أن ينهض لرد العدوان والفتك بالأعداء ، وفى ضوء هذه المبادئ السامية وجب الجهاد في الإسلام .

خاتمة :

وبعد : فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يضيق بواقعه الأليم الذى يعيش فيه ، ويتزعزع بعقله إلى مثل أعلى يدين به ويعمل بمقتضاه ، إذ لم تجر العادة بأن يقال « ينبغى » لغير الإنسان ، وبهذا تفرض أن الإنسان هو الكائن الوحيد العاقل الحر المسئول عما يفعل إننا نعيش لنحقق مثلنا عسى أن نكون حلقة فى تطور البشرية إلى الكمال ، ومن طريف المفارقات التى كشفها الباحثون فى الحيوان وفطن إليها المزارعون فى شتى أقطار الأرض أن الحيوان إذ شبع انصرف فى العادة عن الطعام مهما لذ وطاب ، بينما لوحظ أن من الناس من يجمع من أسباب العيش ما يكفيه ويكفى من يعول أهدأ مديناً ، ولكنه يظل يبرغم هذه التهمة جشعاً نهماً ، ومن هذا الصنف من الناس من لا يمنعه الشبع والرى من أن يطلب المزيد من الطعام والشراب .

وما من شك عندنا فى أن البشرية قد دانت بالمثل الإنسانية العليا عبر تاريخها الطويل — برغم كل الحملات التى شنها الواقعيون عليها — « فما من مجتمع فى تاريخ

البشرية فيما نعلم ، بنى حياته على نقيض مبدأ إنسانى ، كأن يكون هذا النقيض : أقتل جارك أو احتقر واجبك أو كن حقوداً كذوباً منافقاً ، حتى لو كان هذا المجتمع يقيم فى فضاء الصحراوات أو فى بطون الغابات ، أو فى أعلى مستويات المدنية وأرقاها . . . وفى المجتمع المتدهور يمكن أن يشيع القتل والبغى والظلم والاعتصاب والاستغلال . . . ومع هذا يظل المثل الأعلى الذى يتطلع إليه هذا المجتمع قائماً فى التخلص من آفات واقعة وأوضاعه ، فى ظل مبدأ إنسانى إسمى ، قد لا يكون على وعى كامل به ، يكفل للآخرين حرياتهم ويرعى حقوقهم ، ويقر احترام الواجب ، ويمكن للمحبة والكرامة والعدل والأخاء والأمن . . . ونحو هذا من قيم عليا ترفعه إلى حياة إسمى . . . وقد صدق أرسطو حين قال — وهو يتحدث عن الإنسان المدنى بطبعه الذى لا يحقق كماله إلا حين ينتمى إلى مجتمع بشرى : لا يعيش بغير مثل أعلى يدين له بالولاء ، إلا إله حقق فى حياته أقصى مطالب الكمال فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى تجرى بمقتضاه حياته ، أو وحش لا يستطيع بحكم طبيعته النهمية أن يعلو فوق واقعه فى ظل مبدأ إسمى يدين له بالولاء^(١) .

(١) أنظر مقدمة كتابنا : الفلسفة الخلقية ط ٢ ص ٨ .

٣ - فلسفة الأخلاق الصوفية

عند ابن عربي

فلسفة الأخلاق الصوفية

عند ابن عربي (١)

تمهيد في إطار البحث - المثل الأخلاقي الأعلى عند الصوفية - مكان ابن عربي
من هذه التجربة الروحية - المشكلة الأخلاقية في ضوء وحدة الوجود - ارتفاع
التبعية الأخلاقية عن المحب الواصل إلى الله - تعقيب

إطار هذا البحث :

من الواضح أن التجربة الروحية التي عاشها الصوفية وفلسفوها تستند إلى مقومات أخلاقية لا تنحى ، لأنها مجاهدة للنفس الامارة بالسوء ومعاناة لتجربة التصفية والتطهير ، بالتجرد عن علائق البدن وإغفال نوازعه ، فيتيسر للصوفي أن يترقى في سلم معراج الروحي حتى ينتهي إلى الفناء عن كل ما سوى الله ، والبقاء بالله وحده - وهو المحبوب الذي يأنس العبد بقربه ويرى جماله في قلبه ، ويستشعر السعادة العظمى بالفناء فيه .

وقد كانت السعادة منذ الماضي السحيق - عند فلاسفة الأخلاق من اليونان خاصة - غاية قصوى لحياة الإنسان ومعياراً لأحكامه ، وقد ظلت طوال العصور الوسطى تحتل مكان الصدارة من تفكير المسلمين فلاسفة وصوفية ، كانت السعادة تأملاً عقلياً ينتهي باتصال الإنسان بالعقل الفعال عند الفلاسفة من أمثال الفارابي ، ومجاهدة للنفس حتى تصفو مرآتها ويرتفع عنها حجاب الحس فيكون الفيض أو الإلهام - فيما قال الغزالي - أو اتحاد الناسوت باللاهوت - فيما قال أبو يزيد البسطامي - أو حلول الخالق في المخلوق - فيما ذهب الحلاج - أو وحدة الوجود التي تجمع بين الحق والخلق فيما أكد ابن عربي .

عاش ابن عربي هذه التجربة الروحية التي عاشها غيره من الصوفية فشغل شطراً كبيراً من حياته بالمجاهدة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ونحوها مما يزاوله الصوفية جميعاً ، وسيان بعد هذا أن تكون تجربته قد سبقت فلسفته

(١) كتبنا هذا الفصل بمناسبة مرور ثمانمائة عام على مولد ابن عربي -

التي انتهت إلى وحدة الوجود ، أم أعقبت قيامه بوضع هذه النظرية ، سيان أن يكون ابن عربي صوفياً تفلسف على طريقة الحلاج وابن سبعين — أوفيلسوفاً تصوف — على طريقة الفارابي وابن سينا — إذ يكفي أن يكون قد عانى هذه التجربة وعاشها وحاول تفسيرها فيما خلف لنا من كتاباته ، حتى تجتمع له فلسفة أخلاقية — وإن بدت متناثرة في مؤلفاته هنا وهناك ، ومعنى هذا أن ابن عربي قد شارك غيره من الصوفية في مقومات التجربة الصوفية ، وإن كانت نظريته في وحدة الوجود قد تأدت به إلى الاختلاف معهم في الكثير من مقومات المشكلة الأخلاقية ، ومن هنا وجب أن نعهد بكلمة عن الجانب الأخلاقي المشترك بين ابن عربي وغيره من الصوفية ، وأن نعقب بالحديث عن مقومات الأخلاقية التي انفرد بها ابن عربي فيلسوفاً أخلاقياً ، فنحدد موقفه من المشكلة الأخلاقية في ضوء نظريته في وحدة الوجود. وذلك بعرض رأيه في الجبرية التي تسود الكون ، ومكان الإرادة الإلهية والإنسانية منه ، مع بيان موقفه من الخير والشر والثواب والعقاب ، وتحديد مكان الإلزام الخلقي من مذهبه ، وكيف انتهى فعلاً إلى رفع المسؤولية الخلقية عن الإنسان عامة ، وعن العارف المحب الواصل إلى الله بوجه خاص ، وإن كانت عناصر فلسفة ابن عربي الأخلاقية قد شاعت في تأويلاته المتناثرة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي فسر بها تعاليم الدين الإسلامي .

وعلينا أن نلاحظ ونحن في مستهل هذا البحث أن رسالة الأخلاق التي نشرت معزوة إلى ابن عربي قد ثبت أنها منحولة ، وأن واضعها هو يحيى بن عدي النصراني اليعقوبي ، وأن فلسفة ابن عربي الأخلاقية تلتبس في كبرى مؤلفاته — ولاسيما الفتوحات المكية وفصوص الحكم — وعليها خاصة سيكون معولنا في هذا البحث :

المثل الأخلاقي عند الصوفية :

توارث المسلمون علم (فلسفة) الأخلاق عن اليونان ، وقل منهم من كتب فيه بطريقة علمية ، ويكاد لا يخطيء من يقول إن فلسفة الأخلاق في الإسلام قد نبتت في ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا

بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقي الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم
للتجربة التي عاشوها ، وقد شبه الكثيرون منهم علم الأخلاق بعلم الطب ،
وعدّوا الرذائل أمراضاً نفسية ، وجعلوا صناعة طيب الأرواح مداواة
الأمراض وحفظ الصحة ابتغاء السعادة .

والأصل في التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والاعراض
عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه
فيما يقول ابن خلدون في مقدمته ، ثم أدركته تطورات يعيننا منها أنه أضحي
طريقة يعيشها السالك إلى الله ، أو معراجاً روحياً ينتقل فيه الصوفي من عالم
الظاهر إلى عالم الباطن ، أو سفرأ روحياً قوامه المجاهدة التي تسلم صاحبها
إلى الكشف والإشراق . والرجل عند هؤلاء الصوفية لا ينال درجة الصالحين
حتى يجوز ست عقبات : أولها أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة ، والثاني
أن يغلق باب العز ويفتح باب الذل ، والثالث أن يغلق باب الراحة ويفتح
باب الجهد ، والرابع أن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر والخامس أن
يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر ، والسادس أن يغلق باب الأمل ويفتح
باب الاستعداد للموت (١) وقيل أن هذه المجاهدة تتمثل في حياة الزهد
الذي يقترن بارادة الحرمان من الدنيا ومباهجه ، والتصميم على الانصراف حتى
عما أباحه الشرع منها ، وتجريد النفس من علائق البدن ، ومحاربة نوازعه
الحسية ، أو التحقق بفضائل الطريق من فقر وقناعة وصبر ورضا ومحبة الهية ،
ومن أجل هذا اقتضت الاعتزال عن الناس والاختلاء ابتغاء الانقطاع
 لعبادة الله ، والانصراف عن الثروة التماساً لمزاولة الحياة الروحية ، وتحصيل
العلم كشفاً وإشرافاً ، ويفرق الغزالي بين الإلهام والتعليم ، في استكشاف
الحق فيقول إن الطريق يقوم على تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة
وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى . . . وإذا تولى الله
أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر
وانكشف له سر الملكوت . . . فالأنبياء والأولياء أنكشف لهم الأمر وقاض

على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها وتفرغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى (١) ويمثل هذا تنطهر النفس وتصفو مرآة القاب ويرتفع حجاب الحس ويتصل الإنسان بربه أى بمحبوبه الأعظم — خلال مراحل هي المقامات — من توبة وقناعة وزهد وفقر وصبر — تقع أثناءها أحداث نفسية هي الأحوال — من فناء وبقاء ، صحو وسكر ، جمع وفرق ...

وتمثل المجاهدة الجانب الأخلاقي في حياة الصوفية ، وتمثل في إيثار ما لله على ما للنفس ، وتغليب مرضاته تعالى على الاستجابة لاهواء الذات ونزواتها ، وهي محاولة وعرة للتخلص من الصفات القبيحة ومحاسبة النفس على آثامها لأنها تبدأ بالتوبة التي تحرر السالك من قيود الشهوات ومغريات الرغبات حتى يقطع نفسه عن المألوفات ويصرفها حتى عن المباحات فيما أشرنا من قبل — وبمقدار ما يكون زهد السالك في متع الدنيا وبإدراجها ، يكون اقترابه من الله وإقباله على حبه وحرصه على مرضاته ، فالمجاهدة تستهدف إزالة العوائق التي تحول دون الاتصال بالله ، وذلك إنما يكون عن طريق الفناء الذي يعد آخر درجات المعراج الروحي ، وهو حال تختفي فيها إرادة الإنسان وشخصيته وشعوره بذاته فلا يرى في الوجود غير الله وإرادته وفعله ، يقول القشيري أن من ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال أنه فني عن شهواته ، فاذا فني عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته ، ومن زهد في دنياه بقلبه فني عن رغبته فاذا فني عن رغبته فيها بقي بصدق إنابته ، ومن عالج أخلاقه فني عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس يقال : فني عن سوء الخلق ، فاذا فني عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق (٢) ..

وهكذا بدأ التصوف منذ القرن الثالث للهجرة طريقاً لتصفية النفس وتحصيل المعرفة بالكشف والإشراق وليس بالعقل كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة ، وسمى صاحب الكشف بالعارف الواصل إلى الله

(١) الغوالي : الأحياء ج ٣ ص ١٦

(٢) الرسالة القشيرية ص ٤٨

عن طريق قلبه الذى صفت مرآته وانجلت غشاوته وزالت عنه حجب
الحس .

بهذا نرى أن التصوف حين كان فى أولى مراحلہ استجاب الصوفية
لتعاليم الله خوفاً من عذابه أو طمعاً فى نعيمه ، وإيماناً منهم بأن العالم يخضع
لإرادة الله القاهرة المطلقة ، ولكن الصوفية قد اتجهوا منذ القرن الثانى
للهجرة إلى حب الله حباً عبروا عنه بفنائهم عن أنفسهم وبقائهم بالله وحده
وجعلوا هذا الحب غاية حياتهم وملتبى آمالهم ، وعندئذ حرصوا على
الاستجابة لتعاليم الله بباعث من حبهم له ورغبتهم فى كسب مرضاته، وجاء هذا
إيماناً منهم بأن العالم ليس إلا مجلى لجمال الله ومحبهه ، وتحول الله عند الصوفية
من معبود يخافه الصوفى ويرهبه ، إلى محبوب يأنس بقربه ويتطلع إلى مرضاته ،
ويسعد بحبه ، واضحى هذا الحب جماع الأخلاق الشرعية - فيما ذهب
ذو النون المصرى - لأنه أوجب على المحب أن يحب ما أحب الله ، وأن يبغض
ما أبغضه ، وأن ينصرف عن كل ما يشغل الله ، ويقتدى برسول الله ويلزم
سنته ، قال تعالى (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله (١))
وبهذا ارتدت أخلاق السالكين إلى الحب الإلهى ، لأن قوامه إثارة ما لله
على ما للنفس والتضحية فى سبيل الغير وتطهير القلب من آفات الرذائل
وطاعة الله وإقامة حدوده حتى قال يحيى بن معاذ الرازى : ليس بصادق
من ادعى محبه ولم يحفظ حدوده .

مكان ابن عربى من هذه التجربة الروحية :

قلنا إن ابن عربى قد عاش التجربة الروحية التى عاشها غيره من الصوفية
وأنه عانى المجاهدة والمراقبة والمحاسبة ونحوها مما عاناه غيره ، ولكنه زاد
فانتهى إلى نظرية فلسفية فى وحدة الوجود جمع فيها بين الله والعالم فى حقيقة
واحدة ، وترتبت على هذه النظرية نتائج ميزته من غيره من الصوفية من
ناحية ، وكان لها نتائج لها خطرها فى تاريخ الفكر عامة والفكر الأخلاقى
بوجه خاص .

أما الجانب الذى شارك فيه غيره من الصوفية فيبدو فيما كتبه عن المجاهدة والجوع والفقر والزهد والقناعة والصبر والرضا وغيره من مراتب المعراج الروحي .

وقد رأى ابن عربى -- كما رأى غيره من الصوفية خاصة -- أن الغاية القصوى لحياة الإنسان هي السعادة أو الكمال يقول : «كذلك الإنسان خلق للكمال ، فما صرفه عن الكمال إلا علل وأمراض طرأت عليه (١) . . . وما هذه العلل إلا حجاب الحس الذى يعوق السفر إلى الله ، ولا يزول بغير المجاهدة التى عرفها بأنها «حمل مشقة وجهد نفسى وحسى» وقد تحدث فى فصل طويل من فتوحاته عن «كيمياء السعادة» التى تترقى بها النفوس الحسيدة حتى تحقق أقصى غاياتها من الكمال ، تشبيهاً للتغير الذى يدرك الحياة النفسية عند السالكين إلى الله ، بالتغير الذى يدرك العناصر الحسيسة حين تتحول فى الكيمياء الطبيعية إلى ذهب ، عن طريق السفر إلى الله فى معراج روحى تحدث عنه ابن عربى فى أكثر من كتاب من كتبه ، وإبان عن مراحل الترقى فى مقاماته وجاهر بأن ما يعوق النفس عن التوصل إلى كمالها هو حجاب الحس الذى يرتفع بمجاهدة النفس ومحاربة نزواتها وقمع شهواتها حتى تتحقق لها التصفية والتطهير ، فتدرك بالكشف ألا موجود إلا الله وأن سائر الممكنات صور يتجلى فيها ، ولا يتحقق هذا بنظر عقلى ولا أدراك حسى ، بل بالذوق -- أو العيان الذى يقابل البرهان عند الفلاسفة -- ومن أجل هذا أوجب على من ينشد السعادة أن يسعى إليها بالعمل والتقوى والسلوك حتى يكون الكشف المحقق الذى لا تدخله شبه ، وذلك إنما يكون «بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه ، فيعرف الأمور كلها بالله ، ويعرف الله بالله» ، ويناشد من يريد التحقق بهذا المقام فيقول اشتغل بامثال ما أمرك الله به من العمل بطاعته ومراقبة قلبك فيما يخطر فيه ، والحياء من الله والوقوف عند حدوده والانفراد به وإيثار جنباه حتى يكون الحق جميع قواك (٢) . .

(١) ابن عربى الفتوحات المكية ٢ : ٢٧٠

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية ٢ : ٢٩٧ - ٨

وعرض ابن عربي للمعراج الروحي في كتاب «الأسرا إلى المقام الأسرى»
فاشار إلى أن النفس تترقى فيه من عالم الشهوات إلى عالم الروح حيث يحيا
السالك بالإيمان والفضائل التي تتحقق بالمجاهدة ، وقد شبه بالمعراج النبوي
وجاهر بأن الصوفية ورثة النبي الذين يلتزمون بشريعته ويعملون بسنته ،
يتحقق لهم القرب من الله بدوام ذكره والتأمل في أسرار كتابه ، والبراق
الذي يحملهم إلى الله هو المحبة الإلهية ، فاذا بلغوا النور — الذي رمز له
بالمسجد الأقصى — اقتدوا بالنبي في الوقوف إلى جانب حائطه — وهو صفاء
القلب — فاذا شربوا اللبن الذي رمز به للعلم اللدني والكشفي — طرّقوا أبواب السماء
— التي رمز بها لمجاهدة النفس — ورأوا وراء أبوابها الجنة والنار ، ووصلوا
إلى شجرة المنتهى — الإيمان — واشبعوا أنفسهم من ثمارها ، وبهذا ترتفع
عن قلوبهم الحجب — وتنكشف لهم الأسرار .

بل صور ابن عربي المعراج الروحي في صورة أكل من هذه الصورة
في فتوحاته ، في الفصل الذي أشرنا إليه من قبل عن كيمياء السعادة (١)
وأوصى ابن عربي من ينشد السعادة أو الكمال أن يسترشد برسول الله ولا يقنع
بهدي العقل كما يفعل الفلاسفة والمتكلمون حتى لا يتخلف في الطريق ،
ويتصور في معراج الروحي اثنين يسلكان إلى الله ، أحدهما يتبع رسول الله
ويقتدى به فيحصل علمه كشفاً وإشراقاً ، وثانيهما فيلسوف « يأخذ
العلم بالأدلة العقلية من النظر الفكري » فهما يبدآن على اتفاق في مزاولة
الرياضة النفسية ، ويمارسان المجاهدة . « كل منهما بطريقته ، هذا
بنظره ، وهذا بما شرع له أستاذه ومعلمه المسمى شارعاً » فاذا تخلصا من
قيود الجسم انفتحت لهما أبواب السماء وسارا في طريقهما متفقين أول الأمر ،
ثم يفرقان فاذا الفيلسوف المتعقل وقد تملكته الحيرة وتولاه الغم واستغرقه
الندم على مافات ، وإذا التابع مهتد بنور الإيمان إلى شهود تتكشف فيه
أسرار الذات الإلهية ، وتتحقق له السعادة العظمى .

ومع هذا فإن ابن عربي يجاهر بأن العارف — بالغة ما بلغت مرتبته في
الفناء — لا يستطيع أن يتخلص من نفسه وأن يمحو منها كل آثار عبوديته ،

ومن أجل هذا نصح العارف ألا يدعى مقام الربوبية وأن يبقى على عبوديته^(١) وقد صور ابن عربي العارف الذي جمع بين وحدة الشهود ووحدة الوجود فحقق السعادة العظمى في صورة «الإنسان الكامل» وقد قيل أنه واضح هذا الإصلاح الذي تعمق معناه بعده عبد الكريم الجيلاني^(٢) وهو يمثل كل معاني الكمال الإلهي ومن ثم كان أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله في كونه ، وهو يتمثل في الأنبياء والأولياء بحقائقهم وليس بأشخاصهم ، وفي مقدمتهم النبي محمد (بحقيقته وليس بشخصه) فإن جميع الأنبياء والأولياء يرثون الغلم الباطني عن الحقيقة المحمدية لأنها مصدر كل وحى وكشف وإلهام^(٣). أما كيف اجتمعت الصفات المحمدية في محمد صلى الله عليه وسلم فيقول ابن عربي في ذلك : «أعلم أن الله تعالى لما خلق الناس خلقهم أصنافاً، وجعل في كل صنف خياراً ، واختار من الخيار خواص وهم المؤمنون ، واختار من المؤمنين خواص وهم الأولياء ، واختار من هؤلاء الخواص خلاصة وهم الأنبياء ، واختار من الخلاصة النقاوة وهم أنبياء الشرائع المقصورة عليهم واختار من النقاوة شريحة قليلة هم صفاء النقاوة المروقة وهم الرسل أجمعهم ، واصطفى واحداً من خلقه هو منهم وليس منهم ، هو المهيمن على جميع الخلائق جعله عمداً أقام عليه قبة الوجود ، وجعله أعلى المظاهر وأسناها ، صح له المقام تعييناً وتعريفاً ، فعلمه قبل وجود طينة البشر وهو محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاثر ولا يقاوم ، وهو السيد ومن سواء سوقة^(٤) . . .

محمد هو الإنسان الكامل باطلاق ، يليه الأنبياء فالأولياء ، ولكل عصر إنسانه الكامل ، وقد جاهر ابن عربي بأنه إنسان عصره الكامل !

وقد انتهى ابن عربي — كما انتهى كثيرون من الصوفية إلى وحدة الشهود التي تتحقق بالفناء الذي ينكشف فيه للسالك التوحيد بمعناه الصوفي ، بعد

(١) ابن عربي قصص الحكم : ٢ : ٨٤

(٢) في كتابه : الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر — جزآن .

(٣) ابن عربي قصص الحكم : - ١ - ٥٠ ، ٥٤ ج ٢ : ٣٧ و ٣ - ١٤٢ و ٩ .

(٤) ابن عربي : الفتوحات المكية ٢ : ٧٣ - ٤

استغراق المحب في محبوبه وفنائه فيه حتى لا يرى غير الله ، ولكن الجديد في فلسفة ابن عربي نظريته في وحدة الوجود ، وقد ترتبت عليها نتائج يعيننا منها موقفه من المشكلات الأخلاقية .

وقد عرض نظريته في فتوحاته وفصوصه بشيء كثير من التفصيل ، ومؤداها أن الوجود كله حقيقة واحدة وأن تمثل لحواسنا متكرراً في موجوداته الخارجية أو بدا لعقلنا ثنائياً يتألف من الله وعالم الأعيان ، أنه حقيقة واحدة هي الله من حيث هي موجودة لذاتها ، وهي العالم من حيث هي موجودة بذاتها .

وعن وحدة الوجود تفرع مذهب في الحب الإلهي ، ونشأ موقفه من مقومات الأخلاق ، فالأعيان مجرد صور يتجلى فيها الله ، وكل جميل مجلى للجمال الإلهي المطلق وكل محبوب مجلى للمحسوب الأعظم ، والحب أن تمكن من قلب صاحبه مثل له محبوبه حتى لا يرى إلا صورته ، ولا يسمع إلا حديثه ، وعندئذ لا يملك السالك المحب إلا أن يعمل بتعاليم محبوبه ؛ حباً له وكسباً لمرضاته ، لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في نعيمه ، وهذا هو الحب الروحاني^(١) وغايته أن يصير ذات المحبوب عين ذات المحب ، وذات المحب عين ذات المحبوب ، وفي هذا تقوم السعادة العظمى التي يستهدفها السالك إلى الله .

المشكلة الأخلاقية في ضوء وحدة الوجود :

كان لنظريته السالفة في وحدة الوجود أثرها الملحوظ في تصوره لمقومات المشكلة الأخلاقية ، وعلينا — لكي نتبين حقيقة ذلك — أن نعرض لمذهبه في الجبرية ، ومكان الإرادة الإلهية والإنسانية منه ، مع بيان علاقة هذا بموقفه من الخير والشر والثواب والعقاب وحقيقة الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية وأن نعرف خلال ذلك مكان الإلزام الخلقى من مذهبه ، وكيف انتهى إلى رفع التبعية الأخلاقية عن الإنسان عامة ، والعارف المحب الواصل إلى الله بوجه خاص .

(١) أنظر خاصة الفتوحات المكية ٢ : ٣٣٥ وما بعدها .

نشأت عن نظريته في وحدة الوجود فلسفته الأخلاقية التي تدور في فلك جبريته الصارمة ، وهي ليست جبرية مادية كتلك التي صدرت عن وحدة الوجود الرواقية ، ولاتشبه جبرية غيره من المسلمين من أمثال الجهمية الذين افترضوا العالم مسيراً بقوة عليا هي الله ، ولاتقارب رأى الاشعرية الذين يقولون أن الله هو خالق الإنسان وأفعاله ، ولكن مؤداها القول بأن القوانين المغروسة في جبلة الوجود قوانين إلهية طبيعية معاً ، وهي التي تقرر مصير العالم ، وأن التسليم بها هو الذي تأدى إلى رضا الصوفي المطلق بقضاء الله وقدره ، ومحاولته التحرر من ربة العبودية الشخصية للتحقق بالوحدة الذاتية مع الله (١) فكل شيء في العالم يجري بمقتضى قانون الجبرية الأزلية ، ويقتضى هذا الاعتقاد بأن كل إنسان يولد عاصياً أو مطيعاً ، شريراً أو خيراً ، وفقاً لما طبعت عليه عينه الثابتة في العلم القديم (٢) .

ويعرض ابن عربي لتفسير القضاء والقدر فيقول أن القدر تعيين وقوع شيء على ما هو عليه في وقت محدد ، وأن القضاء — الذي يعقبه يتمثل في حكم الله بأن تكون الأشياء على ما هي في ذاتها على نحو ما عرفها منذ الأزل (٣) وبهذا يكون كل شيء قد تقرر مصيره وفقاً لما اقتضته طبيعته الثابتة ، والله يعرف ذلك منذ الأزل ولا يستطيع أن يغير منه شيئاً ، لأن إرادته تقهر عن المستحيل قال تعالى (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) (٤) وقال (وما أنا بظلام للعبيد) (٥) .

ويرى ابن عربي أن الإرادة الإلهية يراد بها العناية الإلهية أو الأمر التكويني الذي يشبه في مذهبه الجبري القانون العام الذي يحكم الوجود بمقتضاه يسير كل شيء في الكون حتى أفعال الإنسان تجري وفاقاً له .

وتمشياً مع هذا يرى ابن عربي أن كل ما يبدو من خير أو شر مقدر ازلاً بمقتضى طبيعة الوجود نفسه ، وينشأ عن هذا (وجود خير أو شر)

(١) فصوص الحكم ٢ : ٢٢

(٢) المصدر نفسه ١٥٨ - ٩

(٣) ابن عربي : فصوص الحكم ١٦٥ - ٦

(٤) سورة النحل آية ١٦ وانظر سورة آل عمران آية ٣ .

(٥) فصوص الحكم ١ : ٤٠ .

مهتدون اخيار وضالون أشرار ، والله يعلم الأشياء على ما هي عليه ، ويريدها كما يعلمها^(١) فالعبد يأتي الشر بمقتضى مشيئة الهية — أو أمر تكويني — أى أن الشر اقتضته طبيعة عينه الثابتة ، وقضى الله بذلك منذ الأزل ، ففعل الشر لا يوصف في ذاته بأنه خير أو شر ، إنما يوصف بذلك حين يقاس بالمعايير الخلقية أو الدينية — وهى الأوامر التكوينية^(٢) — أن أفعال الناس جميعا تصدر بمقتضى الارادة الالهية (الأمر التكويني) وأن يخالف بعضها أوامر الله التكوينية. ان أفعال الانسان تصدر عن نفسه ولكن بمقتضى طبيعته والقوانين التى تحكمه وهى منذ الأزل ثابتة غير متغيرة حتى أن الله نفسه لا يملك تغييرها ، والانسان يختار من بين الأفعال الممكنة فعلا يريد الله منذ الأزل ، أن عناية الله قد اقتضت أن تتحقق أفعال الناس على نحو ما استقر فى أعيانها الثابتة بمعنى أن الإنسان إذا أتى خيرا جاء هذا عن استعداده الأزلى لإتيان الخير ، وإذا أتى شرا صدر هذا عن استعداده الأزلى لإتيان الشر . وجنى العبد فى الحالين ثمرة عمله أى ثمرة ما فطر عليه منذ الأزل^(٣) فالشر يفسر بأن الله قد أمر صاحبه بما يخالف ارادته الألهية « ولا يكون الا بما أراد الله ، ولهذا كان الأمر ، فاراد الأمر فوق ، وما أراد وقوع ما أمر به المأمور ، فلم يقع من المأمور فسمى مخالفة أو معصية^(٤) فكل موجود يعين مصير نفسه ويحقق لها السعادة أو الشقاء ، وكل ما ينشأ عن أفعاله من مدح أو ذم مرده إلى عينه الثابتة التى اقتضت صدور هذه الأفعال عنه منذ الأزل ، والله يأمر العبد بأن يأتي أفعالا وينهاه عن أخرى ويريد الله فى نفس الوقت أن يطيعه بعض الناس وأن يعصيه بعضهم الآخر ، وهو تعالى لا يعلم إلا ما هو واقع ولا يريد الا ما يعلم ، فالعبد فى كل أفعاله — خيرا كانت أو شرا — يطيع الارادة الإلهية لأنه لا يأتي منها إلا ما طابق ارادته الإلهية ، فان أتى فعلا طابق

(١) المصدر نفسه ج ١ : ١٨ و ١١٨ ، ج ٢ : ٦٢ - ٣ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ٤١ ، ٢ : ٦٥ .

(٣) نصوص الحكم : ١ : ٤١ ، ٢ : ١٦٣ .

(٤) نصوص الحكم : ١ : ٩٨ .

الأمر أو النهي الإلهي كان طاعة أو خيرا والا كان معصية أو شرا » ، ومن أجل هذا جاءت كل المعاصي والشرور بمقتضى إرادة الله وعلمه الأزليين^(١) .

وهكذا استبعد ابن عربي رأى المعتزلة الذين جعلوا الإنسان رب أفعاله ، فقال إنها ليست من عمله لأنه مجرد قابل لا يملك اتيان فعل إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل ، والفاعل هو الله دائما^(٢) الله عنده فاعل كل فعل ، حتى قيام فرعون بصلب الناس وتقطيع أيديهم وأرجلهم ، قام بهذه الأفعال الله الظاهر في صورة فرعون « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى^(٣) » ولكننا حين نعزو الأفعال إلى أعيان الممكنات نسميها أسبابا ، فاذا عزوناها إلى الناعل الحقيقي (وهو الله) لم نردها إلى أسباب جزئية^(٤) بل أن السالك الذي يصل إلى عين القرب من الله فيتحقق بوحدة الذاتية مع الله (وهي غاية التصوف عند ابن عربي وأمثاله من أصحاب وحدة الوجود) يسير مجبرا على الوصول إلى الله ، فاذا قدر له ألا يصل إلى الله كان مجبرا على الحرمان وإن كان مصيره في الحالة الأولى أن يكون مع أهل الجنة ، وفي الحالة الثانية أن يكون مع أهل النار المحجوبين — وإن حصلوا بعد هذا على نعيم القرب من الله وأصبحوا في نعيم^(٥) وتمشيا مع هذا ذهب ابن عربي إلى القول بأن إيمان فرعون صادق ، ومن ثم ينجو من عذاب الجحيم ، وخالف بهذا صريح الآيات القرآنية وتعرض للتكفير ، وإن ذهب في تأويلاته — جريا على عادته — إلى تفسير فرعون بالنفس الشهوانية في أقوى صورها ، وبالتالي يقول إن فرعون لم يفعل إلا ما قضت به أوامر الله (التكوينية) وإن خالف أوامره التكليفية فبدت طاعته في صورة معصية^(٦) .

(١) المصدر نفسه ج ١ : ٩٨ - ٩٩ ج ٢ : ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) المصدر نفسه ج ٢ : ١٣٦ .

(٣) سورة الأنفال آية ٨

(٤) فصوص الحكم ج ٢ : ٣١٤ .

(٥) فصوص الحكم ج ١ : ١٢٣ - ٤ .

(٦) المصدر نفسه ج ٢ : ٢٩٨ - ٩ .

وإذا كان الأمر كذلك فما معنى الثواب والعقاب ؟ إنهما مجرد تعبير عن فطر البشر وما ينشأ عنها من لذة أو ألم في الحياة الدنيا ، أنهما ليسا جزاء الهيا في الدار الآخرة ، بل هما جزاء طبيعي لأفعال الإنسان وتصرفاته ، فلا يحمد العبد إلا نفسه ولا يذم إلا نفسه ، والله هو الممدوح دواما لأنه يفيض الوجود على العبد (١) .

ومع هذا لا يرى ابن عربي تناقضا بين قوله ان الله يشاء وقوع المعصية وقوله بتحريم ارتكابها ، لأن فعل المعصية من حيث هو ، فعل تقضى به المشيئة الالهية ، ولا شأن لها بتحقيقه على يد إنسان معين ، إذ يرجع هذا التحقق إلى الإنسان نفسه ، فان أتى ما أمر به الله كان طاعة ، وان خالف أمره كان معصية (٢) والأفعال في ذاتها لا توصف بأنها خير أو شر ، إنما تضاف إليها صفة الخير أو الشر لاعتبارات عرضية خمسة : هي اخضاعها لمقاييس العرف الاجتماعي أو مخالفتها للطبع أو عدم موافقتها للغرض أو اختلافها مع معايير الشرع أو قصورها عن درجة الكمال المطلوب (٣) وتفسر موافقتها للغرض بأن حكمنا على الخير أو الشر مرده إلى مدى علم من يصدر الحكم بموضوع حكمه ، فيكون الفعل شرا متى جهلنا حقيقة الخير الكامن فيه ، ذلك أن لكل شيء ظاهرا وباطنا ، فالدواء مر في ظاهره وهو خير للمرضى في حقيقته ، فاذا جهلنا حقيقته حكمنا عليه بأنه شر ، وواقع الأمر أن الدواء في ذاته ليس خيرا ولا شرا ، انما يكون خيرا حين يصلح علاجا للمريض ، وشرا حين يقتصر عن تحقيق غرضه ، ومثل هذا يقال في سائر الأشياء وينسحب على أفعال الإنسان ، وهكذا لا تكون الأفعال في ذاتها موضع مدح أو ذم ، ولكنها — كما قلنا — محتومة الوقوع إلا أن ابن عربي برغم هذا يحمل العبد جزاء من تنوع أعماله بصورة ما ، فيقول إن الطاعة أو المعصية تصدران عن طبيعة الإنسان التي تخضع لقانون الوجود وهو قانون المشيئة الالهية ، ولكنه يرى أن العبد من حيث خضوعه في أفعاله لطبيعته يعد

(١) المصدر نفسه ١ : ٤١ و ٢ : ٦٤ و ١٦٣ - ٤

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٢٢٨ .

(٣) المصدر نفسه ٣٣٩ .

مستولا عن خيرها وشرها (١) وادنى من هذا إلى منطق العقل أن يقول ابن عربى أن الله قد غفر لعباده معاصيهم وتجاوز عن سيئاتهم قال تعالى « لا تقنطوا من رحمة الله أن الله يغفر الذنوب جميعا (٢) » — وكل إنسان — حتى الشرير — مصيره السعادة الأبدية وإن كانت السعادة درجات تساير معرفة الإنسان بالله ، فأهل النار مصيرهم النعيم وإن كانوا يعذبون بذل الحجاب ، أما أهل الجنة فمصيرهم أرقى درجات النعيم جزاء عرفانهم الكامل بالله (٣) .

هكذا نرى أن ابن عربى لم يفسح فى فلسفته مكانا للالزام الخلقى بمعناه الدقيق ، فالإنسان يأبى الشر استجابة لامر قضى به الله منذ الأزل (وهذا هو الاثر التكويني عنده) ، وكل إنسان يفعل ما أراد الله حتى حين يخالف أوامر الله ونواهيه ، فإذا أتى شرا أو امتنع عن اتیان خير (أى إذا عصى أمر الله التكليفى) كان بذلك يطيع أمره التكويني وهذا نفسه يؤذن بارتفاع المسؤولية الاخلاقية عن الإنسان حتى ولو كان فرعون على نحو ما أشرنا من قبل .

إن الإنسان عنده لا يحاسب على أفعاله إلا كما يحاسب الحجر الذى يتحرك وفقا لقانون الجاذبية الطبيعية فإذا هوى على إنسان فهشم رأسه انتفت مسئوليته عما يحدثه من ضرر ، فإن أفعال الإنسان تجري وفقا لقوانين الله وتحدد طبيعته ، إن الإنسان مكلف (أى مسئول) لأنه هو الذى يطيع ، والله هو الذى يأمر ، ولكن ماهية الإنسان والله واحدة ، والأمر والمأمور واحد .

ولكننا نعلم أن ابن عربى أشد الظلم إذا قلنا إن وحدة الوجود عنده هى التى انتهت بالتصوف الإسلامى إلى هدم المشكلة الاخلاقية على النحو السالف الذكر وسنعرض لبيان ذلك فى التعقيب الذى نختم به هذا البحث .

ارتفاع المسؤولية الخلقية عن المحب :

رأينا كيف إن ابن عربى فى ظل جبريته الصارمة التى تهيمن على الكون قد رفع المسؤولية الخلقية عن الإنسان ، ونريد أن نقف قليلا عند موقفه

(١) المصدر نفسه ٢٢٨ - ٩ .

(٢) سورة الزمر آية ٣٩ .

(٣) فصوص الحكم : ١ : ٤٢ - ٢٠ : ٩٥ - ٦ .

من تبعة العارف الفاني في حب الله ، لتعرف كيف جاهر ابن عربي بهدم مسئوليته عن أفعاله ، بحجة أنه مسلوب العقل فاقد القدرة على حرية الاختيار ، والمعروف ان التبعة لا تكون إلا مع توافر ركنيها مجتمعين : التعقل والحرية ، فلنقف لبيان هذا معتمدين على نصوصه .

يعرض ابن عربي في فتوحاته (١) لبيان الصفات التي تضاف إلى المحب الفاني في حب الله فيقول إنه جاوز الحدود بعد حفظها ، شأنه في هذا شأن أهل بدر الذين غفر الله ذنوبهم وأباح لهم أن يفعلوا ما يشاءون ! ويزيد ابن عربي فيقول ، ان حكم صاحب الحال حكم المجنون الذي ارتفع عنه القلم فلا يكتب لاله ولا عليه ، وهل يحاسب المجنون الذي فقد عقله على ما يأتي من أفعال ، أو يستحق من أجلها مديحاً أو ملامة ؟ والله يعلم من عباده المحبين له أنهم غير مطالبين بالقيام بما كلفهم به ، فأسقط عنهم التكليف ، بل زاد فأباح لهم مجاوزة الحدود . أى أحل لهم ما حرم على غيرهم ، وأذن لهم بأن يفعلوا ما يشاءون !

ويزيد هذا وضوحاً فيقول إن المحب ، « مثل الدابة جرحه جبار (٢) » ويفسر هذا بقصة يقول فيها أن خطافاً في قبة سليمان قد راود خطافه كان يحبها ، فقال لها ، لقد بلغ مني حبك أن أو قلت لي أهدم هذه القبة على سايمان لفعلت ، وسمعه سليمان فاستدعاه ليحاسبه على ما قال ، فقال له الخطاف : لا تتعجل فان للمحب لساناً لا ينطق به إلا المجنون وأنا أحب هذه الأنثى ولهذا قلت ما قلت ، والعشاق ليس عليهم حرج لأنهم ينطقون بلسان المحبة لا بلسان العلم والعقل . فضحك سليمان وعفا عنه ، ويعقب ابن عربي على القصة فيقول : ان هذا ، « جرح قد جعله جباراً ولم يؤاخذ به » وكذلك المحب لا يؤاخذ على ما يبدو منه خروجاً على تعاليم الله ، « لأن الحب مزيل للعقل ، وما يتأخذ الله إلا العقلاء ، لا المحبين ، فانهم في أسره وتحت حكم سلطان الحب » ان الله يعفو عن زلات المحب ومعاصيه دون ما حاجة إلى توبة

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ٢ : ٣٥٧ - ٥٩ .

(٢) أى إذا جرح أحداً (عابه وتنقصه وشتمه) كان هذا جباراً أى هدرأ ، وبالتالي كان الجارح معفى من العقاب .

إنما يفعل الله ذلك امتنانا وفضلا ، وعد ما اجترحه الحب المسيء جبارا ، وما توعدده به الحق من وقوع الانتقام جبارا ، ومن أجل هذا عفا عنه بغير مبرر ، إن « البهيمة لا تقصد ضرر العباد ولا تعقل ، فجرحها جبار » وكذلك الحب حين يقترف أثما لا يقصد ضررا ، ولا يعقل ما يفعل ومن ثم كان جرحه جبارا ، والله الحجة البالغة فلو شاء لهذاكم أجمعين .

ويعمى ابن عربى فى تفسير رأيه وذكر المبررات التى تسوغ ارتفاع المسئولية الاخلاقية عن الحب فيقول : ان الحب غير مطالب بالقيام بالاداب (الواجبات) « إنما يطالب بالأدب من كان له عقل ، وصاحب الحب ولهان مدله العقل لا تدبير له فهو غير مؤاخذ فى كل ما يصدر عنه » .

هكذا أكد ابن عربى ان الحب الفانى فى الله فاقد العقل مسلوب القدرة على حرية الاختيار ، والمسئولية — فى عقائد الدين ، وحتى فى القوانين الوضعية ومذاهب الفلسفة الخلقية — لا تستقيم بغير توافر ركنيها مجتمعين : التعقل والحرية .

تعقيب :

نستهل هذا التعقيب بوضع ملاحظات عن الجانب المشترك بين ابن عربى وامثاله من الصوفية ، تليها أخرى عن الجانب الذى انفرد به بحكم نظريته فى وحدة الوجود بوجه خاص :

وضع الصوفية السعادة فى قمة الحياة الروحية التى عاشوها ، فأروا أنها تتحقق باتصال السالك بربه عن طريق حبه ، وصرح ابن عربى بأنها تقترن بوصول العبد إلى عين القرب من الله حتى يتحقق بوحده الذاتية مع الله ، فيبدو له الوجود كله حقيقة واحدة — هى الله من حيث هى علة لذاتها ، والعالم من حيث هى معلول لذاتها ، والطريق إلى ذلك إنما يكون بالمجاهدة التى ترفع حجب الحس القائمة بين العبد وربه ، وهى عند ابن عربى حياة وعرة تقتضى احتمال مشقات نفسية وبدنية معا ، وتتطلب اعتزال السالك انقطاعا للعبادة وتصفية النفس ، فالمريد يعتزل الناس فى بدء سلوكه ، ويعمد فى نهايته إلى الخلوة حتى يتحقق بالانس وقد تأدى هذا عامة إلى انسحاب

الصوفي من الحياة العامة ، وانتهى بالسالك إلى النظر إلى الوجود كله من خلال ذاته ، والأكلقاء بسعادة خلقية باطنية تقوم في الفناء عن نفسه والبقاء بحاله .

ولعل هذا أن يذكرنا من بعض الوجوه بفلسفة الأخلاق عند الرواقية ومن ذهب مذهبهم من الأخلاقيين ، فقد وقفوا عند السعادة السلبية غاية قصوى لحياة الإنسان ، وإن لم يتجاوزوها . بحكم نزعاتهم المادية — إلى حالات الاتصال بالله والاستغراق في حبه على نحو ما فعل ابن عربي وغيره من الصوفية ، وقد جاهر الرواقية بأن الطريق إلى تحقيق السعادة هو مجاهدة النفس بقمع الشهوات وأد الرغبات وإماتة الذات التماسا للهدوء الباطني وراحة البال وطمأنينة النفس ، وتأدي بهم الاعتقاد في هذه السعادة الذاتية السلبية إلى الانسحاب من الحياة العامة ، وإقامة الإنسان مركزا للكون فقامت فلسفتهم على انتشار الذات Anthropocentric والنظر إلى الوجود كله من خلالها وهذا هو تمركز الذات ego-centric (١) وإلى شيء قريب من هذا انتهى ابن عربي ومن ذهب مذهب من صوفية الاسلام فيما يبدو .

وحقيقة أن الأخلاق تقتضي عند فلاسفتها مجاهدة الجانب الحيواني في طبائع البشر ، لأن قوامها ضبط الأهواء والرغبات ، وتنظيم الميول الفطرية والعواطف المكتسبة بهداية من العقل ، ولكن الصوفية قد تجاوزوا الضبط والتنظيم إلى إثارة صراع باطني بين الجانب الروحي والجانب الحاس في فطر البشر ، وإذا كان الرواقية وأمثالهم قد عمدوا إلى إماتة الذات ، فإن الصوفية عامة قد جاهرُوا بأن الأخلاق تقتضي بتحريم منع الحياة ولذاتها على الإنسان وإن ما أباحه الشرع منها قد جاء استثناء من هذه القاعدة . وقالوا إن الجسم بتزواته وميوله مصدر الشرور والمعاصي ، وسر التصرفات القبيحة والأفعال المذمومة ومن أجل هذا اقتضت تصفية النفس العمل على وأد الغرائز وقمع الرغبات وحبس العواطف وأماتة الجانب الحاس حتى يرتفع حجاب الحس وتصفو مرآة القلب وتيسر معرفة الله عن طريق حبه . مع أن الدراسات

(١) انظر في خصائص العصر الهلنستي كتابنا : الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها

فصل ٨١ وما تبعها طبعة ثانية - دار النهضة العربية ١٩٦٨

السيكولوجية الحديثة قد أكدت أن النفس البشرية كل متكامل يجمع بين الجانب الانساني والجانب الحيواني معا ، وان صحتها رهني بالابقاء على الجانب الحيواني مع الاهتمام بتنظيم نوازعه بهدى من العقل ، أما العمل على إماتة الجانب الحاس فانه يعرض صاحبه إلى اضطرابات عصبية وانحرافات نفسية لها خطرها على سلامته .

وإذا كانت السعادة الفردية قد احتلت مكان الصدارة من فلسفة الأخلاقيين من القدماء ، فان المحدثين منهم قد نقلوا مركز الاهتمام من هذه السعادة إلى الواجب مبدأ يكفل في نهاية الأمر سعادة المجموع ، لكن ابن عربي لم يكن في وسعه — وقد آمن بوحدة الوجود وما اقتضته من جبرية صارمة — أن يفسح في مذهبه مكانا للالزام الخلقى بمعناه الدقيق ، واختفى الواجب مبدأ أخلاقيا يسير بمقتضاه سلوك الانسان ، بل إن دعوته للعزلة كفيلة بأن تمنع قيام قواعد للأخلاق ، لأن هذه القواعد تصبح غير ذات موضوع متى اعتزل الإنسان غيره من الناس ، وقد قنع ابن عربي في تصوير الحياة الروحية بأن ينتهى السالك في معراج الروحية إلى التحقق بوحدة مع الذات الالهية ، فاختفى في غمرة هذا واجبه كفرد في أسرة ومواطن في أمة وعضو في مجتمع انساني .

وزاد ابن عربي فاندفع مع غيره من الصوفية إلى الدعوة للفضائل السلبية من مجاهدة للنفس ، ومحاربة لتوازع الحس ، والتزام للزهد والفقر والقناعة والتوكل والصبر والحلم والجوع والتواضع ونحوه ، حتى الإرادة اتخذت معنى سلبياً فاضحت إرادة المجاهدة للتحقق بهذه الفضائل والعمل على توقي الرذائل من حقد وغضب وكبر وحسد وادعاء ونحوه ، وبهذا اخففت الدعوة إلى إكبار الفضائل الإيجابية من عمل وشجاعة وإقدام ومغامرة وتقلير للواجب .

ومصدقا لهذا نسوق شاهداً من صفات العارف الذى بلغ قمة الحياة الروحية ، فالعارف عند ابن عربي يتسم بامارات أهمها — فيما يروى نقلاً عن الجنيد

ومعقباً على ما ينقله (١) — أن يكون خائفاً برماً بالبقاء أسيراً لجسده ، يعرف عن الشارع أن في الموت لقاء الله ، فتتنفس عليه الحياة الدنيا شوقاً إلى هذا اللقاء ، فيه حياة وحلم ، بطنه جائع وبدنه عار ، لا يأسف على شيء ، تبكي عينه ويضحك قلبه ، وهو كالأرض يطوئها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء ، وكالمطر يسقي ما يحب وما لا يحب ، بكأوه على نفسه وثأوه على ربه ، يضيع ماله ، ويقف على ما للحق ، لا يلحظه الأغنياء ، ذو فقر وذلة يورث غنى وعزة ، ويرجو ولا يرجي ، رحيم مؤنس ، لمتعة طائع بذاته ، قابل أمر ربه ... ثم يضيف ابن عربي إلى ما ينقله عن الجنيد إمارات أخرى للعارف فيقول إنه يتميز مع هذا كله بأن يكون خامل الذكر ، مشفقاً على كل عباد الله ، بريئاً ممن تبرأ منه ، لا يقول كن — أدباً مع الله ، له عنف على شهوته ، يبذل العطاء دون من من ، لا يواخذ الجاهل بجهله ، يقضي بين الخصمين بما يرضى الخصمين ، يغضب لغضب الله ويرضى برضاه ، يحسن للمسيء وللمحسن ، يرجع إلى الله في كل أمر ، يعزف عن الانتقام لنفسه ، يعدل في الحكم ولا يتصف بالظلم ، إذا أعطى زعم للمعطي إليه أن العطاء أمانة طلب إليه أن يسلمها إليه .. يعمل ما ينبغي كما ينبغي لما ينبغي .. الخ

ويبدو أن هذه الصفات تغلب عليها نغمة مسيحية لا تحق لأن أكثرها مما يتحلى به القديس المسيحي ، وليس المسلم الذي يجمع وفاقاً لدينه بين الدنيا والآخرة ويعطي لكل منهما حقه ، وإن جاء في مطلع الصفات السالفة الذكر أن العارف هو المتخلق بأخلاق الله حتى كأنه هو ، وما هو هو .. ونسى ابن عربي أن الله يتصف عند الصوفية وغيرهم بما سموه بصفات الجلال ، فيقال إنه قوى جبار قهار معز مذل سريع الحساب .. إلى جانب ما يتصف به تعالى من صفات الجمال المائل في وصفه بأنه المحب الشفيق الرحيم الغفار .. (وقد كان القرآن إذا أوصى بالزهد قرن ذلك بطلب السعي والتماس الرزق ، وإذا دعا إلى الصبر والحلم والدعة وغيرها من فضائل سلبية ، تصدى للدعوى إلى القوة والمتعة .. في غير عدوان على أحد .

وهكذا تنضم الحياة الأخلاقية الصحيحة بالجمع في توازن وتسلق بين
أخلاق القنيس المسيحي وأخلاق السادة في فلسفة نيتشه + Nietzsche ١٩٠٠

وقد كان الصوفية على عكس الفقهاء يرون أن القلب وليس الجوارح
هو مناط التكليف (الالزام) فتأدى بهم هذا إلى تقديم النية على العمل ،
وربط أخلاقية الأفعال بيواعها دون نتائجها ، وأفضى هذا ببعض إلى
القول بأن غاية التكليف الشرعي هو الاتصال بالله ومعرفة حقيقته عن طريق
التصفية والتطهير فإذا اتصل السالك بربه تحققت الغاية ومنقط عنه التكليف
ومن هنا جاءت الإباحة ! أما ابن عربي فقد رأينا كيف انتهى بنظره في
وحدة الوجود إلى أن مصدر التكليف هو الله والمكلف بتنفيذه هو الله
الظاهر في صورة الإنسان ، « فالأمر والمأمور واحد » ، وتأدى هذا إلى
امتناع التفرقة بين الخير والشر ، بين الاستقامة والإباحة ، لأن الأفعال في
ذاتها ليست خيراً ولا شراً ، وإنما تكون كذلك لاعتبارات عرضية أشرنا
إليها من قبل ، واختفى الإلزام الخلقى بمعناه الدقيق .

ولكن ابن عربي قد شارك غيره من الصوفية منذ أيام رابعة العدوية
المتوفاة عام ١٨٥ هـ في قطع الصلة بين أخلاقية الأفعال الإنسانية وجزاءاتها
وتأثيراتها إذ اتجه بدوره إلى حب الله لذاته ، والعمل بتعاليمه حباً له وكسباً
لرضائه ، لا طمعاً في نعيمه ولا خوفاً من جحيمه ، وتحدث طويلاً عن
هذا الحب الروحاني التزهي ، وآثره على الحب الطبيعي الذي يستهدف تحقيق
المآرب — وهو حب الهوى فيما سمته رابعة العدوية ، وارجع ابن عربي إلى
الحب الإلهي التزهي كل نزعة أخلاقية ، ورفع الجزاءات باعثاً على فعل
الخير أو ارتكاب الشر ، ورد أخلاقية الأفعال إلى البواعث والنيات دون
النتائج والآثار ، فباعدت هذه النزعة بينه وبين التجريبيين من الثمانيين
والوضعيين من الأخلاقيين ، وإن ظلت مسافة الحلف بينه وبين الحدسيين
منهم بعيدة جداً (١) .

(١) من طريف المفارقات أن إمام الحدسيين المحدثين من الأخلاقيين « كلنط » + ١٨٠٤
قد رأى — بعد ابن عربي بخمسة قرون — أن العقل يضع القانون الأخلاقي ويفرضه على صاحبه —

بقي أن نقول أن ابن عربي وغيره من أتباع وحدة الوجود لم يكونوا أول من هدم مقومات المشكلة الأخلاقية — كما أشرنا من قبل ، فإن المعراج الروحي عند الصوفية — قبل ابن عربي — ينتهي بالسالك إلى أقصى غاياته ، وهي الفناء (أو السكر أو الغيبة أو غير ذلك من أسماء) وفيه يفقد السالك — وقد أسكره حب الله — وعيه ، ويذهل عن نفسه ، ويغفل عن الدنيا حوله ، ويغيب عن شعوره ولا يشعر بغير فعل الله وإرادته المطلقة التي تسير كل شيء ، هذه هي وحدة الشهود وفيها تمحي صفات النفس وترتفع حجب الاختيار والتصرف والتدبير ، ومن هنا كان تجرد الصوفية التام عن إرادتهم وقدرتهم معاً . وإذا عرفنا أن فلسفة الأخلاق تقصر دراساتها على السلوك الذي يصدر عن إنسان يتمتع بالقدرة على التعقل وحرية الاختيار ، أدركنا أنها تستبعد من دراساتها سلوك مثل هذا الفاني عن نفسه وعن كل ماحوله .

وفي تصور الصوفية للإرادة والحرية ما يؤكد المعنى الذي تستهلفه فالإرادة عندهم بدء الطريق إلى الله ، والمريد (وهو صاحب الإرادة) هو في عرفهم من لا إرادة له لأن من لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً وأول مقام المريد إرادة الحق باسقاط إرادته (١) أما الحرية فتكون في التخلص من رق المخلوقات حتى لا يسترق السالك عاجل دنيا ، ولا حاصل هوى ، ولا آجل منى ، ولا سؤال ولا قصد ولا أرب ولا حظ ، وحقيقة الحرية تكون في كمال العبودية ومن صدق في عبوديته لله تحرر من رق الأغيار وكانت آية حريته أن يعترف عن الدنيا حتى يستوى عنده حجرها (٢) وذهبها وواضح من هذا كله أن مثل هذا السالك الذي فني عن نفسه وافتقد وعيه وسلب إرادته ، وغاب عن العالم حوله ، لا يميز بين خير وشر ولا يحسن إصدار حكم أخلاقي

--

== بلغة ابن عربي (مع التفاوت البين في المعنى) الأمر والمأمور واحد : ولكن ابن عربي استبعد الإلزام وثق الحرية ، بينما أقام كانط الإلزام قانوناً صورياً صارماً لا يعرف استثناء ، وجعله شاهداً على حرية صاحبه — الذي يفرضه على نفسه ويعطيه بمحض إرادته — انظر كتابنا الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها في الفصل الثالث من الباب الرابع .

(١) الرسالة القشيرية ص ١٢٠ و ١٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٠ - ٣١ .

على فعل إنساني ، ولا يصلح للقيام بالزام أخلاقي وبالتالي ترتفع مسئوليته الأخلاقية عن كل فعل يأتيه .

فإذا كان ابن عربي قد زاد على وحدة الشهود السالفة الذكر نظريته في وحدة الوجود ، فلم يقنع بقوله : لا أرى غير الله ، بل زاد فقال لا وجود إلا الله ، وصرح بأن الفناء حال يتحقق فيها السالك بوحده الذاتية مع الله ، لأنه يموت عن حواسه وعقله ، فتستيقظ روجه وتدرك حقيقة الوجود فيكشف لها الحق ويزول كل فرق بين الواحد والكثير ، بين الله والعالم إذا كان ابن عربي قد زاد هذا على وحدة الشهود عند سابقه من الصوفية ، فإنه من وجهة النظر الأخلاقية لم يزد شيئاً ذا بال ، إلا إذا تركنا المبادئ وهبطنا إلى الحياة اليومية والواجبات الجزئية ، عندئذ يجوز أن نقول أن الفناء حال طارئة تعترى صاحبها في فترات متقطعة ولا تدوم في العادة طوال حياته ، أما وحدة الوجود فنظرية فلسفية تتملك صاحبها ولا تفارقه ، أي أن تأثير الفناء في حياة الصوفي موقت متقطع أما تأثير وحدة الوجود فيدوم بدوام صاحبه ويؤثر في سلوكه اليومي بمقدار إيمانه بنظريته الفلسفية ، أما إذا تخطينا الحياة اليومية إلى المبادئ ووقفنا عند غاية الحياة الصوفية عند أصحاب وحدة الشهود وأصحاب وحدة الوجود جاز أن نقول بأن ابن عربي لم يزد من وجهة الفلسفة الخلقية على ما قاله قبله أصحاب وحدة الشهود شيئاً ذا بال لأن سقوط الإلزام الخلقى وارتفاع التبعية الأخلاقية ونحو ذلك ، إنما تحقق في تصوف أسلاف ابن عربي ممن فنوا عن أنفسهم وتحققوا بوحدة الشهود .

والآن نعود — في ختام هذا البحث — فنشير إلى أن فلسفته الأخلاقية تبدو متضمنة في تأويلاته لتعاليم الإسلام الخلقية ، وهذه التأويلات تسترعى النظر بكثرة ما فيها من تناقضات — وبما أدى إليها حرصه على التوفيق بين إله نظريته الفلسفية وإله الأديان — وربما بدت هذه التناقضات في بعض الموضوعات التي كانت موضع تعقيباتنا السابقة — ومع هذا قيل إن ابن عربي

كان في الفقه ظاهرياً من اتباع ابن حزم الذي يقف في تفسير القرآن عند ظاهر آياته فيما لاحظ جولد تسيهر Goldziher وارندونك G. Van Arendonk وفير T.H. Weir — وكان يقوم بفرائض الإسلام ويتمسك بعقائده في ضوء نور باطنى أفاضه الله عليه — فيما كان يعتقد — وقد أشرنا في ثنايا هذا البحث مرات إلى حرصه على أن يجعل سلوك أهل الطريق متمشياً مع كتاب الله وسنة رسوله ، ولكن يبدو أن نظريته في وحدة الوجود هي التي حملته على أن يشتط في تأويلاته للآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، يحمل ألفاظها فوق ما تطيق من معان وأفكار حتى تبدو على اتساق مع نظريته ، وقد تأدت به هذه النظرية إلى القول بوحدة الأديان — المترل منها وغير المترل — وإبطال العبادة التي يقصرها أصحابها على مجلى واحد يسمونه إلهاً ، كما باعدت بينه وبين الإسلام الذي أكد اثنيثية الخالق والمخلوق ، وصور الله خالقاً للمجهودات مدبراً للكون معنياً بأمره — كما باعدت هذه النظرية نفسها بين اسينوز + ١٦٧٧ Spinoza واليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى .

على أن النتائج التي أسفرت عنها نظريته في مجال الأخلاق لم تكن أقل خطراً ، إذ نشأت عنها جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله ، وتعطلت معها إرادة الإنسان وتوقف تفكيره ، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر والتميز بين الثواب والعقاب وسقطت قيمة الإلزام الخلقى وارتفعت المسئولية الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسيين : العقل وحرية الاختيار . ، وتداعت بذلك كله أركان المشكلة الأخلاقية في فلسفته .

أهم مصادر البحث :

(١) ابن عربي (محيي الدين) الفتوحات المكية (ولاسيما الجزء الثاني)
طبعة مطبعة دار الكتب العربية الكبرى
بمصر .

(٢) فصوص الحكم — نشرة الدكتور أبو العلا
عفيفي دار إحياء الكتب العربية : عيسى
البابى الحلبي مصر — (١٣٦٥-١٩٤٦م)

القشيري (أبو القاسم عبد الكريم) الرسالة القشيرية في علم التصوف
(المطبعة السنية بمصر ١٢٨٤هـ)

الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد) — إحياء علوم الدين (ولاسيما ج ٣)
— المطبعة العثمانية المصرية — (١٣٥٢ هـ — ١٩٣٣م)

دكتور أبو العلا عفيفي : التصوف — الثورة الروحية في الإسلام — دار
المعارف فرع الاسكندرية ١٩٦٣ .

A.E. Affifi, The Mystical Philosophy of Muhy-Din-Ibnul Arabi
(Cambridge University Press, 1939).

٣ - قصة السعادة في فلسفة الأخلاق

قصة السعادة في فلسفة الأخلاق

صور السعادة الثلاث - (أ) السعادة حياة متعة (في مذاهب السوفسطائية -
والقورينائية - والايقورية - وأصحاب مذهب المنفعة العامة) (ب) السعادة
طمأنينة باطنية (في مذاهب الكلية - والرواقية - ومذهب آبيقور - ومذهب
الشكاك) - (ج) السعادة تتحقق بالاعتدال (نموذج من فلسفة أرسطو) -
السعادة في الفلسفة الإسلامية - السعادة في التصوف الإسلامي - موقف العلم
وخصومه من السعادة - موقف الإسلام من السعادة - كلمة أخيرة .

صور السعادة الثلاث :

كانت السعادة مطلب الانسان منذ وجد على ظهر الأرض انسان ،
فحسبنا أن نبين عن موقف الفلاسفة اراءها ، وهو موقف بدا في صور
متباينة شتى ، قد يتيسر استخلاصها بالرجوع إلى الفكر الفلسفي الاخلاقي
خلال ماضيه وحاضره ، فلنتبع في ايجاز موقف فلاسفة الأخلاق من
مفهوم السعادة ، وان نجمل رأيهم في تحديد شرائطها ومقوماتها ، عسى أن
يساعدنا هذا على تكوين رأى في هذا الموضوع الغامض .

بدت السعادة عند الفلاسفة في صور شتى ، نستطيع أن نجملها - تيسيرا
لفهمها - في ثلاث صور : في الصورة الأولى تمثلت السعادة في حياة تشرق
بالمتع واللذات ، وينعم فيها صاحبها بمباهج الدنيا وخيراتها ، ويستجيب
لمطالب جسمه وحاجيات حياته ... وقد بدت هذه الصورة في فلسفة
السوفسطائية والقورينائية وبعض الايقورية قديما ، وتجلت في مدارس
التفيعين من الفلاسفة المحدثين منذ القرن السابع عشر .

أما الصورة الثانية فقد تمثلت فيها السعادة في حياة راضية مطمئنة تتضاءل
فيها رغبات الانسان ومطامحه حيناً ، وتمحى حيناً آخر ، فهي حياة تقوم
على الزهد في المتع واللذات ، والانصراف عن مباهج الدنيا وطياتها
ما أمكن ذلك ، ويقتضى هذا عند المتزمين محاربة الجسم والعمل على قمع
شهواته وواد ميوله ورغباته ... وقد بدت هذه الصورة في الكثير من نزعات
حكماء الشرق القديم ، وتجلت في فلسفة الكلية والرواقية من قدماء الفلاسفة ،
كما تمثلت في اتجاه جمهرة صوفية الإسلام بوجه خاص .

أما الصورة الثالثة للسعادة فتبدو في الجمع بين مطالب الروح ومطالب الجسم في غير اسراف ولا شطط ، أى في تكامل الطبيعة البشرية كما يقول المحدثون من علماء النفس .

وإذا نحن فرغنا من تاريخ هذه الصور الثلاث في الفلسفة الغربية في العصور القديمة والحديثة تتبعنا السعادة في فلسفة العصور الوسطى في الاسلام محاولين الابانة عن معنى السعادة وخصائصها عند فلاسفة الإسلام أولا ، ثم عند صوفية الإسلام ثانيا ، ثم نعقب على هذا بكلمة مجملة عن موقف العلم والدين من السعادة .

(١) السعادة حياة متعة :

أما الصورة التي بدت فيها السعادة حياة تشرق بالمتع واللذات ، وتحفل بخيرات الدنيا وطيباتها ، فبدت أول الأمر في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد عند السوفسطائية Sophists الذين تصوروا الطبيعة البشرية حشدا من الشهوات والأهواء والانفعالات ، فأنهى بهم هذا إلى القول بأن غاية الحياة هي اللذة ، وعلى الانسان أن يقصد إلى طلبها في كل فعل يأتيه ، فان قوانين الاخلاق عندهم متنافية مع طبائع البشر ، لانها وضعت لقهر الطبيعة ، وكبح جماحها ، فالعمل بمقتضى قوانين الاخلاق يعوق قيام السعادة ، والإنسان الذي ينشد سعادته عليه أن يحرص على تحقيق لذاته واشباع شهواته وتوكيد انانيته ، وان اقتضت مصلحته أن يتخفى ويتظاهر أمام الناس بالصلاح والتقوى صيانة لسمعته بين الناس . . . وهذه الصورة الهزيلة للسعادة قد وجدت نصيرها حديثا في نيتشه + ١٩٠٠ Nietzsche وان رفض أن يتصف بالنفاق « السوبرمان » في فلسفته .

حقيقة أن هذه الصورة الهزيلة للسعادة قد وجدت من يثبت تهاقها ، فأثبت سقراط أن الطبيعة البشرية تتألف من جسم وعقل ، وان العقل ينبغي أن يسيطر على نزوات الجسم ودوافع الحس ، وان قوانين الاخلاق وان تعارضت مع الجانب الحيواني في طبيعتنا ، فهي متفقة مع الجانب الانساني الالهى في نفوسنا ، وفي ضوء هذا رفض اللذة غاية لحياة الانسان

وقال: « بالسعادة التي تقوم في سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الغوى » ، وفي هذا التيار سار أفلاطون وأرسطو .

ولكن الصورة الأولى قد عادت للظهور في القرن الرابع قبل الميلاد ، على يد مدرسة من الفلاسفة : هم القورينائية Cyrenaics وقد أنشأ هذه المدرسة أرسطيوس * ٣٦٦ ق م Oristippus

وقد تتلمذ « أرسطيوس » على سقراط من ناحية وعلى السوفسطائية من أمثال بروتاجوراس من ناحية أخرى ، وكان سقراط فيما تقول بعض الروايات يوصي بالفضيلة من أجل ما يترتب عليها من منافع ، فهي التي تؤدي بصاحبها إلى السعادة التي كانت عنده غاية الحياة ، وأخذ « أرسطيوس » عنه هذه الفكرة ، فتحولت السعادة عنده إلى منفعة ، وكان السوفسطائية الذين درس عليهم « أرسطيوس » يبشرون باللذة غاية قصوى للحياة ، فاعتنق هذه الفكرة ، وسرعان ما انتهى إلى التوحيد بين اللذة والمنفعة والسعادة — تماما كما فعل بعده الايقورية قديما وأصحاب مذهب المنفعة العامة حديثا — وأخذ « أرسطيوس » يدعو للذة وبجهر بانها الخير الأقصى ومقياس الأحكام الخلقية ، ولكنه ضيق معنى اللذة حتى بدت في نظره حسية عاجلة ، وصرح بأنها نداء الطبيعة فمن الضلال أن يتردد الانسان في أروائها ، واحتقر العرف الذي يتزع إلى قمعها ، وطالب بالحرص على اشباعها دون التعلق بها أو التفكير في نتائجها حتى لا يترتب عليها قلق يشوش صفاء الشعور بها .

هذا ما كان من أمر « أرسطيوس » إمام القورينائية ، ولكنه عاد فصحيح نظرتة وارتد إلى العقل واستعان به على المفاضلة بين اللذات ، وانتهى إلى إثارة ما كان منها هادئا ثابتا واختبر بحذق ومهارة — فيما تذكر عنه دائرة المعارف البريطانية — وجاء تلامذته فأكدوا هذه التزعة الجديدة ، فمن ذلك أن تلميذه « تيودوروس » قد صرح بأن اللذة ليست مجرد احساس بهزئ من غيره من اعتبارات ، وإنما هي حالة من البهجة الدائمة ... وعلى هذا سار اعلام القورينائية فيما بعد ، فنفروا من الدعوة إلى اللذة وارتدوا

إلى العقل وجعلوه قوام السعادة التي بشرُوا بها غاية للحياة ، وقالوا أن
الأغراق في طلب اللذة ينتهي بصاحبه إلى الألم ويجلب له الحزن ، وإن الحكيم
— وهو المثل الأعلى للإنسان الكامل عندهم — هو الذي يتردد في إشباع
لذاته ، ويتدبر نتائجها ، فيحرص على ضبط نفسه وكبح جماح رغباته
والحد من شهواته حتى يظل بهذا سيد نفسه .

بل ذهب بعض القورينائية في أواخر عهدهم إلى الشك في وجود
متع ولذات إيجابية ، وقنعوا بالدعوة إلى تفادي الألم الذي رأوا أنه لا يتيسر
إلا بالزهد في متع الحياة ومباهجها ، والتحرر من عبودية الرغبات والمطامح ،
فتحولت السعادة إلى حياة الزهد التي سنتحدث عنها في الصورة الثانية
من صور السعادة .

رفض متأخرو القورينائية الدعوة إلى لذات الحس وأنكروا التبشير
بالآثانية ، بل انتهى بعضهم إلى المطالبة بالزهد في اللذات ، وذهب غيرهم
إلى طلب السعادة السلبية التي تقوم في الخلو من الألم .. وكانت هذه هي
السعادة في نظر القورينائية .

وفي القرن الثالث قبل الميلاد بعث الابيقورية Epieweans هذه
الصورة من جديد ، فأحيوا مذهب القورينائية وزادوه عمقا ، ولكن
المذهب قد تحول على يد ابيقور من شيء المدرسة الابيقورية إلى زهد في متع
الدنيا ومباهجها ، وانصراف عن خيراتها وطيباتها ، وتوخي البساطة في
العيش والحرص على كفالة طمأنينة النفس ، ومن أجل هذا كان من
الخير إرجاء الحديث عن ابيقور حتى نعرض للصورة الثانية من صور
السعادة :

وهكذا كانت السعادة بمعنى الاقبال على متع الدنيا ومباهجها في
العصور القديمة ، بدت الدعوة إليها على هذه الصورة عند السوفسطائية
والقورينائية والأبيقورية بوجه عام .

ولكن الدعوة إلى حياة المتعة ترد الإنسان حيوانا يرفع بهيمته فوق
كل اعتبار ، ومن أجل هذا عدل عنها الكثيرون ممن كانوا من أتباعها

كما لاحظنا من قبل — ولم يطل أمد هذه الدعوة ، وجاءت المسيحية فتصدت لمقاومتها ، ولكن الدعوة قد بعثت في انجلترا من جديد في مطلع [العصور الحديثة . على يد توماس هوبز * ١٦٧٩ Hobbes فقد رأى أن الانسان شرير بطبعه أناني بفطرته ، يتفر من الاجتماع بغيره من الناس ويستهدف في كل أفعاله تحقيق لذاته والمحافظة على حياته ، ولا سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا بتدخل حكومة قوية مستبدة تفرض النظام والأمن ، وتكفل الطمأنينة والنظام ، والغاية من وراء هذا كله هي تحقيق السعادة ، وهي تقوم في كسب المنافع الفردية وتحقيق الذات الشخصية ، وهكذا تحول مذهب « أرسيتيوس » و « أبيقور » من طلب السلوك اللاذ إلى التماس السلوك النافع ، ابتغاء تحقيق السعادة .

ولكن هذه السعادة الشخصية قد اتسعت في القرن التاسع عشر فأصبحت سعادة للمجموع ، كان هذا على يد أصحاب مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من أمثال بنتام + ١٨٣٢ Bentham وجيمس مل + ١٨٣٦ Jamen Mill وجون ستورت مل + ١٨٧٣ J. S. Mill فان الأناية التي قال بها « توماس هوبز » قد اتسعت عند بنتام حتى أصبحت شاملة للجميع — أي خدمة الآخرين — إذ جعل بنتام شعاره : افعل ما يحق أو محتمل أن يحقق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس ، على أن تشمل سعادة المجموع سعادة الفرد ، وإلا وجب التخلي عنها ابتغاء إسعاد الفرد ، بهذا المعنى تتحقق السعادة بالسلوك الذي يدفع عن صاحبه ضررا ويحقق له منفعة ، وحينذا عند أصحاب هذا المذهب لو اتسع مدلول هذه السعادة الشخصية حتى شمل أكبر عدد من الناس .

وفي هذا التيار سار « جون ستورت مل » وان عدل المذهب حتى أباح تضحية الفرد في سبيل المجموع اقتداء بالبطل والشهيد ، هكذا كان تحقيق السعادة هو الغاية القصوى من حياة الانسان ، ومهمة علم الاخلاق عند النفعيين تقوم في دراسة الطرق التي تمكنا من تحقيق هذه الغاية ... هذا هو مجمل الصورة الأولى من صور السعادة في الفكر الفلسفي ، بدت

السعادة في الاقبال على متع الحياة ومباهجها ، وتحقيق الفوائد الفردية
والمناخ الشخصية والأخذ من طيبات الحياة ومباهجها بأوفر تصليب ،
وكانت الأنانية الصارخة في كل هذا مقوما من مقومات الحياة الإنسانية
عند أصحاب هذا الاتجاه قديما وحديثا .

• • •

(ب) السعادة طمأنينة باطنية :

ونريد الآن أن نعرض الصورة الثانية من صور السعادة في الفكر
الفلسفي ، وهي صورة مضادة للصورة الأولى تماما ، لأن السعادة
فيها تبدو في حياة راضية تقوم على الزهد في الذات والمتاع والانصراف
عن متع الحياة ومباهج الدنيا ، والانسحاب من الحياة والابتعاد عن
المتاعب والانفعالات والقلاقل ، والاقبال على الرغبات والمطامح ما أمكن
ذلك ، تحقيقا لطمأنينة النفس وهدوء البال وراحة العقل ، وفي هذا كانت
تقوم السعادة ، وأوضح نموذج لهذه الصورة يبدو في فلسفة الكلية والرواقية
من القدماء ، وصوفية الاسلام في العصور الوسطى .

أما الكلية Cynics فقد جاهرُوا بأن السعادة إنما تكون بالتححرر من
متع الحياة ومباهجها والزهد المطلق في ملاذ العيش والقمع الكامل للذات
وشهواتها ، وعدم الاكتراث بخيرات الحياة من ثروة ولذة وراحة وملكية ،
وكرهية الترف وألوان النعيم ، ومزاولة حياة التقشف والحزمَان ، ورياضة
النفس على التحرر من عبودية الرغبات ، والعمل على استئصال الشهوات ،
وإد الميول والآهواء ، والتخلص من متاعب المخاوف وكرهية
الترف ، والغزوف عن اللذة اقتداء بإمامهم « انتستيز Antisthenes »
• ٣٦٨ ق.م الذي كان يقول : إني لأؤثر أن أصاب بالجنون على أن اذم
باللذة . وخلفه تلميذه « ديوجينيس » • ٣١٧ ق.م Diogenes الذي
عاش بمسكولا كما يفعل فقراء الهنود ، ورغب في التخلص من عبود المخاوف
بالتحرر من عبودية الرغبات ، روى عنه بلوتارك أنه قابل الاسكندر
الأكبر حين فم بغزو القرص وأقبل عليه الكيرون مهتئين ، فعلمهم
ديوجينيس وجوه الملك تجاهلا تماما ، فغضب إليه الاسكندر فبراهه فأنجده

مستلقيا في ضوء الشمس ، فلما حياه العاقل الكبير وسأله ان كان يرغب في شيء ، قاله له « ديوجينيس » : نعم أرغب في أن تبتعد قليلا حتى لا تحجب عني ضوء الشمس . ولما انصرف الاسكندر قال لأتباعه وهم يغادرون المكان ضاحكين ساخرين : لولم أكن الاسكندر لتمنيت أن أكون ديوجينيس (١) .

وبعث هذا المذهب الرواقية Stoics وزادوه عمقا ، عاشوا في عصر انحلال في الاخلاق وبليلة في الفكر واضطراب في الأمن . فالتمسوا السعادة في طمأنينة النفس وهدوء البال ، عن طريق محاربة الجسم واستئصال شهواته والحد من رغباته ، والانصراف إلى حياة الزهد والحرمان ، والابتعاد عن كل ما يثير في النفس قلقا أو يبعث فيها انفعالا . جعلوا شعارهم متأثرين بأفلاطون وأرسطو — : عش على وفاق الطبيعة ، أي تصرف بمقتضى قوانين الوجود من ناحية ، وطبقا لشريعة العقل الذي يميز الطبيعة الانسانية من الطبيعة الحيوانية ، وتأدى بهم هذا الشعار إلى المطالبة بسيطرة العقل على شهوات الإنسان ورغباته ، واستبعاد الهوى باعثا على أفعال الإنسان .

ثم ساروا في هذا المعنى حتى نهايته — متأثرين في هذا بالكلية — فأنتهوا إلى المطالبة باستئصال الشهوات وقمع الأهواء ووأد الميول والرغبات ومحاربة المشاعر والوجدانات ، وهذا هو « الأباتيا Apathy التي تعادل عند الابيقورية الأتراكسيا » وهذا عندهم هو الطريق إلى السعادة . فالسعادة

(١) وهذه النزعة دخيلة على اليونان كانت معروفة عند الفسك والزهاد في العالم الشرق القديم بوجه خاص ، فان الاسكندر الأكبر حين فتح الهند دعا أحد أصحاب اليوجا أن يعيش في صحبته فرفض اليوجي ، وسخرت جماعته من رغبة الإسكندر الصبيانية في غزو العالم ، وقالوا له أن مساحة من الأرض لا تزيد على بضعة أقدام ، تكني أي إنسان حيا أو ميتا ، وأجاب دعوة الإسكندر بوجي آخر ، ثم مرض ، فاعتل كومة حطب مشتعل وانتحر هادئا صلتا . وعجب اليونان لهذه الجرأة التي تميز لإنسان أن يقدم على الهلاك راضيا مختاراً .

تقتضى قيام حرب يشنها العقل على الجسم حتى يستأصل نزواته ونزعاته ، فكان الطريق إلى تحقيق السعادة هو الزهد المسرف والحرمان المرير ، وإن عادوا فعدلوا هذا المبدأ الذى يقضى باستئصال الميول ، وذلك خوفاً من أن يصاب الإنسان بالجمود ويتوقف عن العمل ، فقالوا أن الحكيم يتعرض للانفعالات كما يتعرض لها غيره من الناس ، ولكنه من فرط قدرته على ضبط نفسه يضع لانفعالاته حداً لا تتجاوزه ، ولا يأذن بنموها حتى لا تخضعه لسيطرتها .

كانت السعادة عندهم تقوم فى مزاولة الحياة الفاضلة ، ومن هنا كان استخفافهم بكل ما يعكر صفو النفس ويشين هدوء البال ، وسقط ميزان العواطف الكريمة النبيلة متى عرضت صاحبها للقلق والحيرة وغيرها من انفعالات ، وأصبح التفاخر عندهم بالشجاعة التى تسهين بالمتاعب وتستخف بصنوف العذاب ، والصبر الذى يعلو بصاحبه فوق الحزن والمكاره ، والسعيد عندهم — كما كان عند أبيقور — يسعد وهو على آلة التعذيب .

وعاصر الرواقية منذ بدء نشأتها الابيقورية ، وكان ابهقور أصلاً يقيم السعادة على وجدان اللذة — كما فعل أسلافه من القورينائية — ولكنه وسع مفهومه حتى جعله شاملاً لمتع العقل والروح معاً ، ومضى فى تفسيره حتى انتهى به منطقته إلى الزهد فى اللذات ، والاقبال على حياة التقشف والحرمان ، لأنه رأى أن اللذة إذا ترتب عليها ألم كانت شراً ، والألم إذا نجمت عنه لذة كان خيراً ، فتأدى به هذا إلى الزهد فى المتع واللذات والمطالبة بالسعادة السلبية التى تتحقق بطمأنينته النفس وهدوء البال ، وهذا يقتضى الانسحاب من الحياة العامة ، أى عدم المشاركة فى أى نشاط يجلب قلقاً أو ألماً أو انفعالات ، ولهذا أوصى بالتححرر من المخاوف وحالات القلق ، ونصح بالابتعاد عن الحب والزواج والمساهمة فى الحياة السياسية ، أو الاشتغال بالشئون العامة — إلا فى ظروف استثنائية — كما أوصى بالزهد فى الطموح والتطلع إلى الشهرة والاقبال من المطالب والرغبات والحاجات ما أمكن ذلك — على عكس ما قال « بنتام » وأشباعه من أصحاب مذهب

المنفعة العامة في القرن التاسع عشر ، وكان أبيقور بهذا كله زاهدا ورعا صالحا ، جاهر بأن خير الطرق المؤدية إلى السعادة هو البساطة والبساطة والتعفف والاعتدال ، وقد كان هو نفسه يعيش على الخبز الجاف ، يضيف إليه أيام المواسم قليلا من الجبن ، وعنده أن أسعد حالات الجسم تتحقق بالاكْتفاء بالخبز والماء وقد كتب إلى صديق له يقول : أرسل إلى قطعة من الجبن المحفوظ حتى يتيسر لي أن أقيم بها مأدبة للاصدقاء حين أريد . وكان ينصح أتباعه بالاقبال من الطعام خشية سوء الهضم ، والاقتصاد في الشراب اتقاء لما عسى أن يحدث في الصباح التالي .

ومن الطبيعي لمثل هذا الزاهد أن يرى أن السعادة تستمد من باطن النفس ، ولا عبرة فيها بالظروف الخارجية ، من مال وجاء وراحة ونحوها ، لأن السعيد — فيما يقول — يسعد وهو على آلة التعذيب . وهكذا انتهى إمام الداعين للذة في العصور القديمة إلى زاهد ورع يبشر بمحاربة اللذات ، والاقبال على حياة التمسك والحرمان ، وإن كان المتأخرون من أتباعه قد انصرفوا عن دعوته وانغمسوا في اللذات على غير ما كان يقول إمامهم ، وقد شارك في تأييد هذا الاتجاه الذي رد السعادة إلى طمأنينة النفس أصحاب مذهب الشك Scepticism ممن عاصروا الرواقية والايقورية مع خلاف يسير ، هو أن طريق السعادة عند المدرستين الأخيرتين يبدو في كسب المعرفة — مع الانصراف عن النظر العقلي الخالص وتسخير العقل لخدمة الأخلاق — بينما يتمثل طريق السعادة عند الشكاك في تعليق الحكم Suspension of Judgment والتوقف عن إصداره — وهذا هو الشك الحقيقي المطلق ، ويرره عند أصحابه أن الإنسان لا يستطيع — بكل ما أوتى من أدوات الإدراك من حواس أو عقل — أن يتجاوز في إدراكه ظواهر الأشياء إلى حقائقها ، وكل حقيقة عنده تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، ومن هنا وجب أن يكون موقفه حيال الأشياء التوقف عن إصدار حكم على حقائقها ، والاكْتفاء بمعرفة ظواهرها ، ونتيجة هذا الموقف عند الشكاك هي تحقيق راحة العقل Mental repose وطمأنينة النفس Imperturbability

وهدوء البال ، وعدم الاكتراث بهذا العالم الذى نجهل حقيقته ولا نعرف
إلا ظواهره — وهذه هي السعادة فى نظر الشكاك .

وأخص ما يميز السعادة عند هذه المدارس الثلاث أنها تقوم على
التصور السلبي للمتعة واللذات وترتد فى النهاية إلى طمأنينة باطنية تتجرد
من حالات القلق والانفعال .

هكذا كانت السعادة عند الرواقية والايبيقورية ومن ذهب مذهبهم
من مفكرى العصر الهلينستى ، بدت فى صورة سلبية فتمثلت فى حياة
تخلو من الآلام والمتاعب والانفعالات ، وتحرر من المطامح والرغبات ،
ولكنها لا ترقى إلى حياة تحفل بالمتع الإيجابية ، من هنا كانت السعادة
طمأنينة نفس وهدوء بال وابتعادا عن المتاعب والآلام .

* * *

(ج) السعادة تتحقق بالاعتدال :

هذه هي الصورة الثانية من صور السعادة فى الفكر الفلسفى وستبحث
عند صوفية الإسلام فى العصر الوسيط ، أما الصورة الثالثة فتبدو فى حياة
يستكمل فيها الانسان مطالب روحه ومطالب جسمه ، وإذا كان علم النفس
الحديث لا يستريح للصراع الذى يقوم بين طبيعتنا الحسية وطبيعتنا العاقلة
الروحانية ويرى أن تكامل الطبيعة البشرية يقتضى تحقيق مطالب الروح
ومطالب الجسم فى غير اسراف ولا تهور ، فإن ارسطو قد فطن إلى هذا
منذ أربعة وعشرين قرنا من الزمان ، إذ اعتبر السعادة هي الغاية القصوى
من حياة الانسان ، وجاهر بأن اللذات والمتع غاية العبيد والبهائم ومن
عاش حياتهم من الدماء ، ولكنه صرح بأن اللذة ليست شرا فى ذاتها ،
وانما تكون شرا بالتهالك عليها والاسراف فى طلبها ، ورفض القول باستئصال
الشهوات وإمادة الرغبات ووأد الميول على طريقة الكلية والرواقية ، ومن
ذهب مذهبهم ، لأن الفضيلة عنده لا تكون الا متى اجتمع عقل وشهوة ،
عندئذ تكون الفضيلة فى سيطرة العقل على دوافع الشهوة ، لأن الاسترسال
مع نوازعها من شأن البهائم وهكذا أقر جانب الحس وأوجب تنظيمه ولم
يوجب قتله واستئصاله

ولما كان الانسان عند ارسطو شهوة وعقلا ، كانت الفضائل عنده صنفين خلقية وعقلية ، تتمثل أولاهما في اخضاع الشهوات لسلطان العقل وتبدو الثانية في حياة التأمل العقلي والنظر المجرد ، والسعادة تجمع بين هذين الصنفين ، مع اعتراف ارسطو بأن للظروف الخارجية من ثراء وصحة وصداقة وحظ طيب ... أثرها في قيام السعادة على غير ما كان يقول الكلية والرواقية وامام الأبيقورية .

والسعادة الصحيحة التي تطلب لذاتها تبدو في مزاولة التأمل العقلي واهتمام ارسطو بالعقل من ناحية ، وسيطرته على الشهوة من ناحية أخرى ، مرجعة إلى أن ارسطو يرى أن لكل موجود وظيفة يؤديها . وكمال الوجود مرهون بمدى تأديته لوظيفته . ووظيفة الانسان التي تميزه من سائر الكائنات هي التعقل أو التأمل ، فالانسان يشارك النبات في النمو ، والحيوان في الحس ، وينفرد دونهما بالعقل ، ومن هنا كانت حياة التعقل أكمل حالات الوجود الانساني وفيها تتحقق السعادة .

هذه هي صور السعادة الثلاث في التفكير الفلسفي عرضناها في الفلسفة الأوربية قديمها وحديثها ، موجزين ما استطعنا إلى الإيجاز سبيلا ، ونريد أن نقف قليلا عند التفكير الإسلامي لنعرف رأى فلاسفة الإسلام وصوفيه المسلمين في السعادة .

السعادة في الفلسفة الإسلامية :

تنزع الفلسفة الإسلامية في حملتها إلى تحقيق السعادة ، ولما كان العقل هو أكبر ما يميز الإنسان من الحيوان ، قامت السعادة عند جمهرة فلاسفة الإسلام على حياة التأمل النظري من ناحية ، وسيطرة العقل على نزوات الجسم من ناحية أخرى ، وهكذا نزع الفلاسفة الإسلامية في حملتها إلى إقامة السعادة على التأمل العقلي المقرون بالترهة الروحي ، وبهذا يتمكن الإنسان من أن يتصل بربه وينعم بالسعادة القصوى .

وقد تأثر فلاسفة الإسلام عند وضع هذه النظرية الصوفية عن السعادة بفلسفة القدماء ، ولكنهم اضافوا إلى تصور القدماء لها عناصر من وحي عبقريتهم ، شأنهم في هذا شأنهم في كل ما تلقوه عن القدماء من تراث عقلي .

ومؤدى النظرية أن الفيلسوف يستطيع عن طريق النظر العقلي والتعبد الروحي أن يبلغ درجة القبض والالهام ، وان يتقبل الأنوار الالهية ويتمكن من أن يتصل بربه ، فاذا تم ذلك تحققت السعادة التى اعتبرها فلاسفة الاسلام جنة الواصلين والغاية القصوى من حياة الإنسان .

ويرى الدكتور مذكور أن « القارابى » كان أول من وضع في التفكير الاسلامى نظرية دقيقة في السعادة ، إذ تناولها بالشرح المفصل في كتبه ، وكان مجمل نظريته ، أن السعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيئا آخر — وليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان (أى انها غاية قصوى تطلب لذاتها) ويصرح القارابى بأن السعادة تجيء عن طريق التأمل العقلي مع التصوف العملى ، فيقول أن الإنسان يبلغ السعادة بأفعال ارادية بعضها فكرية وبعضها أفعال بدنية ويزيد هذا تفسيرا فيقول أن « الفضائل ليست خيرا لذاتها بل لما تجلب من سعادة ، والأفعال التى تعوق السعادة هي الشرور والأفعال القبيحة » .

والسعادة تتحقق حين يتم الاتصال بين الإنسان وربه ، وذلك انما ينهيا لمن عاش حياة التأمل والنظر ، واونى القدرة على الصعود إلى عالم النور والبهجة فيتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، عندئذ يتصل بالله فيغنى فيه وينعم بالسعادة الرضية ، وقد كان الغارابى نفسه هو هذا الفيلسوف المتأمل والزاهد المتصوف الذى جمع بين التأمل الارسطاطاليسى والجذب الصوفى الذى قالت به مدرسة الاسكندرية عند افلوطين وشيعته .

وهذه النظرية التى صورها القارابى في السعادة قد بدت عند سائر أعلام الفلسفة الإسلامية « « فابن سينا » يصرح في « الاشارات والتنبيهات »

بأن التأمل مقدم على التعبد في التماس الاتصال بالله تحقيقا للسعادة ، فيقول : « ان المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على نقل العبادات والصيام ونحوهما يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف ، والسعادة عنده غبطة روحية تتحقق بالاتصال بالله . وذلك إنما يكون بمزاولة النظر العقلي والتزهد الروحي معا ، والتأمل مقدم على التعبد التماسا للاتصال بالله تحقيقا للسعادة .

وإلى ما يقرب من هذا ذهب فلاسفة الغرب الإسلامي فابن باجة يصرح في « تدبير المتوحد » بأن الاتصال بالله يتحقق بالعلم وتنمية القوى الإنسانية ، وابن الطفيل يصور في قصة حي بن يقظان المنعزل عن المجتمع الإنساني في صورة من يستطيع الظفر بالسعادة عن طريق عقله وابن رشد يجاهر بأن العلم وليس التزهد هو طريق الظفر بالسعادة .

وهكذا ترى أن السعادة عند فلاسفة الإسلام تتحقق عن طريق النظر العقلي مقترنا بحياة التزهد الذي يؤدي إلى تصفية النفس وتطهيرها من أدناس البدن وان كان ابن باجة وابن طفيل يغلبان التعبد العملي على التأمل النظري بينما يقدم ابن رشد التأمل ويجعله وحده كفيلا بتحقيق السعادة — متأثرا في هذا بأرسطو على ما عرفنا من قبل .

هذا هو مجمل رأى الفلسفة الإسلامية في السعادة ، فما موقف التصوف الإسلامي منها ؟ .

السعادة في التصوف الإسلامي :

إذا كانت الفلسفة أصلا تقوم على النظر العقلي والبرهان المنطقي فان التصوف يقوم أصلا على التعبد والتزهد ، يقول ابن خلدون « الأصل في التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والتزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه وكيان هذا عياما في الصحابة والسلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا منذ

القرن الثاني للهجرة وجنح الناس إلى المتاع الدنيوى ، قبل للخواص الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين : الزهاد والعباد ، ولما ظهرت الفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيهم عبادة وزهادا ، انفرد أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة واشتهر الاسم قبل المائتين من الهجرة .

هذا هو أصل التصوف ومنه نعرف أن الصوفية أصلا من رجال السنة العاملين بكتاب الله وسنة رسوله .

والتصوف الإسلامى يتفق مع الفلسفة الإسلامية فى تصور السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان ، وإن اختلفا فى الوسيلة المؤدية إليها ، فالفلسفة ترى السعادة فى الاتصال بالله عن طريق التأمل العقلى مع حياة التزهد والتعبد ، بينما يرى جمهرة الصوفية أن السعادة تتحقق حين يبلغ الإنسان مرتبة الفيض والالهام — فى نظر الصوفية السنين من أمثال الغزالى — أو الاتحاد بالله فيما يقول البسطامى « أو حلول الله فى مخلوقاته فيما ذهب « الحلاج » أو حين يتوحد المخلوق مع الخالق فيما قال « ابن عربى » وجميع هذه النظريات على اتفاق فى أن ذلك إنما يتم عن طريق تصفية النفس بالأعراض عن متع الدنيا ومباهجها والإقبال على حياة التقشف والزهد والحرمان والتعبد والتجهد والذكر ، وتقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة ونحو هذا مما مما حفلت به كتب الصوفية وعاشوه تجربة روحية فى حياتهم .

أن الفلسفة تصطنع التأمل العقلى الذى يسلم إلى مرتبة القبض والالهام أما التصوف فيتخذ الإيمان والتعبد — لا التأمل العقلى — طريقا إلى الله — يقول طاشكبرى زاده فى كتابه مفتاح السعادة أن طريق الحكماء (الفلاسفة) تسير « من طريق العلم إلى العرفان ، ومن طريق الشهادة إلى الغيب » أما طريقة الصوفية « فتتجلى للصوفى بالجلبة الإلهية ، فيبتدىء من الغيب ثم ينكشف له عالم الشهادة » .

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد بدأوا فلاسفة وانتهوا فلاسفة متصوفة فإلى متصوفة الإسلام قد بدءوا صوفية وانتهوا صوفية متفلسفة ، بمعنى أنهم كانوا فى أولى مراحل التصوف يعيشون التجربة الروحية ، حتى إذا أقبل

القرن الثالث للهجرة فلسفوا هذه التجربة ، فأنتهوا في تأويلها إلى نظريات في المعرفة والوجود ظاهرها يوهم الخروج على الدين والاستخفاف بتعاليمه .

وقد بدا التصوف النظرى الاشرافى فيما يقول المستشرق الانجليزى نيكلسون « على يد ذى النون المصرى المتوفى عام ٢٤٥ هـ . وابى يزيد البسطامى أول من أنشأ نظرية الاتحاد — اتحاد الإنسان بالله أو الناسوت باللاهوت ، فرأى أن الاغراق فى التعبد والتهجد وذكر الله وقيام الليل والصيام والجوع والسهر ونحوه يسلم إلى تصفية النفس التى يتحد فيها الإنسان بالله وتتحقق له السعادة القصوى فى هذه المرتبة ، وقد أدت هذه النظرية إلى أن يقول وهو فى حالة المحو والغيبة انى أنا الله ، لا إله إلا أنا فاعيدونى سبحانى ما أعظم شأنى ... إلى آخر هذه الشطحات .

وبعد ذلك بقليل انتهى أبو الحسين الحلاج المقتول عام ٣٠٩ هـ إلى أن السعادة تتحقق بحلول الخالق فى المخلوق فكانت نظرية الحلول التى انتهت به أيضا إلى أن يقول اثناء غيبته « أنا الحق — اننى ما زلت أبدا بالحق حقا — ما فى الجبة غير الله ... إلى آخر شطحاته .

وفى القرن السادس الهجرى جمع صوفى الأشراف المتفلسف السهرودى المقتول عام ٥٨٧ هـ بين الاتحاد الصوفى والاتصال الفلسفى فرأى أن تحرر الإنسان من علائق الجسم وشهواته بتقليل الطعام وتكثير السهر مع تأمل الحق والنور الفائض منه يوصل الإنسان بروح القدس ويجعله يتحد بالله ويمتزج بنور الأنوار ، وبهذا كان الجمع بين الاتحاد الصوفى والاتصال الفلسفى وبه يتحقق السعادة .

وفى القرن السابع الهجرى جاء محيى الدين بن عربى ٦٣٨ هـ فأنهى اتحاد البسطامى وخلول الحلاج إلى نظرية فى وحدة الوجود قال بها ابن عربى ، وخلاصتها أن الإنسان متى تجرد من علائق جسمه وتطهرت نفسه وصفت بالمجاهدة وما يتبعها من ألوان العبادات ، بدا الوجود أمامه حقيقة واحدة ، وهى علة نفسها ومعلولة لذاتها ، وليس تكثر الموجودات إلا وليد

الحواس والعقل الذى يعجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء ، هكذا تبدو وحدة الوجود عندما يغنى الإنسان على أنيته .

فى هذه المذاهب الصوفية من اتحاد وحلول ووحدة وجود ، يفنى الإنسان فى حب الله عن نفسه وعن كل ما سوى الله ، فلا يشاهد غير الله ، وهذه هى وحدة الشهود وبها تتحقق للإنسان السعادة القصوى .

ولكن الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة قد ضاقوا بهذا التصوف الذى باعد بين أهله وبين العقيدة الإسلامية البسيطة السمحاء ، وظهر من الأشاعرة صوفى كبير هو حجة الإسلام «الغزالى» الذى أبقى على التصوف الذى يساير تعاليم الكتاب ويتمشى مع روح السنة ، وأثر العمل على النظر وغلب التعبد على التأمل ، ورجح الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس ، على النظر العقلى والاستدلال المنطقى ، وأقر الإيمان لا بالفلسف طريقاً إلى الله ، وقال بالحدس والفيض والإلهام لإدراك العالم الباطن وجاهر بأن الإيمان لا بالفلسف هو الطريق إلى الله ، وبهذا وحده تتحقق السعادة ، والطريق عنده يقوم فى تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله حتى يتكشف الأمر كما تكشف للأنبياء والأولياء وفاض النور على قلوبهم بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها وتفرغ القلب من شوائفها . . . إلى آخر ما يقوله فى الأحياء خاصة وفى سائر كتبه بوجه عام .

هكذا ترى أن السعادة تحقق عند صوفية الإسلام ، بالاتحاد بالله عند أمثال «البسطامى» وبحلول الله فى مخلوقاته عند أمثال «الحلاج» وبتوحد الخالق والمخلوق عند أمثال «ابن عربى» وبلوغ مرتبة والفيض والإلهام عند أمثال «الغزالى» والطريق إلى هذا كله هو التعبد والتهجد وما إليه مما ذكرنا ، بينما تتحقق السعادة عند فلاسفة الإسلام عن طريق الاتصال بالله ، وذلك إنما يكون بالنظر العقلى والزهد الصوفى على نحو ما عرفنا من قبل ،

موقف العلم وخصومه من السعادة :

وتعقياً على هذا نريد أن نقول كلمة مجملة عن موقف العلم الطبيعي من السعادة : إن غاية العلم تقوم في كشف العلاقات العلية الثابتة التي تقوم بين الظواهر بعضها والبعض الآخر وصياغة هذه العلاقات في قوانين أو نظريات ، ولكن هذه النظريات قد تحولت إلى مخترعات يسرت الكثير من أسباب الحياة عند الناس ، من هنا توهم الناس وتوهم جمهرة المفكرين منذ أيام فرنسيس بيكون ١٦٢٦ F.Bacon أن العلم التجريبي كفيل باسعاد البشرية ، وشاع هذا الوهم في أوروبا منذ القرن السابع عشر ، حين عرف العلم مناهجه التجريبية الاستقرائية التي استقل بها عن الفلسفة ، وعن طريقها حقق الكثير من الفتوحات التي يسرت حياة الناس وكفلت لهم أسباب الراحة والنعيم — أو هكذا كانوا يتصورون — وكلما تحولت نظرياته بالتطبيق إلى مخترعات نافعة ، تصور الناس وتصور المفكرون معهم أن نجاح العلم الطبيعي كفيل باسعاد البشرية ، ثم تبينوا آخر الأمر أن نظريات العلم قد أسبىء استغلالها ، وأن المخترعات التي نجمت عن تطبيق نظرياته لم تحقق السعادة ، بل زادت الناس تعاسة وشقاء ، فاستخدم العلم في اختراع القنابل والمدافع والغواصات والدبابات وسائر المدمرات المعروفة ، حقيقة إن العلم غير مسئول عن ذلك ، لأن هذه جريمة الذين أساءوا استغلال نظرياته فأقادوا منها في تخريب البشرية وتدمير حضارتها ، وكان في وسعهم أن يفيدوا منها في تعمير البشرية وبناء مدنيها .

أن الذي يعنينا من هذا هو أن الآمال التي علقها على العلم المفكرون وسائر الناس قد انهارت ، فأدركوا أن العلم لا يكفي لإسعاد البشرية ونحن نقرر هذا دون أن نتورط في مهاجمة المدنية التي أسفر عنها العلم والفن والفلسفة كما فعل خصوم المدنية ممن أرادوا الارتداد بالبشرية إلى الحالة الطبيعية الأولى ، والتماس السعادة في أحضانها .

ومن هؤلاء جان جاك روسو J.J.Rousseau ١٧٧٨ في فترة من حياته ، إذ جدد أن أعلنت أكاديمية ديجون عن مسابقة أعدت للفائز فيها

جائزة وكان موضوع المسابقة : هل أدى تقدم العلم والفن إلى فساد الأخلاق أم إلى إصلاحها ؟ وكان «روسو» هو الوحيد الذى أجاب بأن التقدم قد أتلف نفوس الناس وأفسد أخلاقهم ، وصرح بأن ازدهار العلم يؤدي إلى انحطاط الخلق وأن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ، وأن الإنسان الذى يفكر ويتعقل حيوان فاسد الأخلاق وأن الذكاء أداة الشر فى أكثر الحالات ويعنى هذا أن الإنسان يحسن صنعاً إذا هو انصرف عن المدنية — وهى ثمرة العقل بعلومه وفنونه وفلسفته — وارتد إلى الطبيعة ، وعدل عن منطق العقل ، ولبى نداء قلبه ووحى غريزته وحرص على استفتاء شعوره ، لأن شعور القلب اسمى من منطق العقل — كما يقول روسو نفسه ..

وفى عام ١٧٥٣ أجاب على سؤال وجهته أكاديمية ديجون لمفكرى القرن الثامن عشر عن الأصل فى التفاوت القائم بين الناس ، فقال ان انتقال البشرية من حياة الفطرة إلى حياة المدنية هو الذى جر عليها الحروب ودفعها إلى ارتكاب الكثير من الجرائم ، وأدى بها إلى انعدام المساواة بين الناس ، واسترقاق بعضهم لبعض ، وأساس هذا كله هو مبدأ الملكية الفردية ، فإن أول رجل خطر له أن يقيم حول قطعة من الأرض سياجاً ، أو يحفر حولها خندقاً، ثم يقول للناس : هذه القطعة من الأرض ملكى ، هذا الأحق هو المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى الذى افتقد السعادة الحقيقية ! ولو أن هذا الأحق قد وجد أمامه رجلاً شهماً يهدم سياجه أو يردم خندقه ثم يصفعه على قفاه ويقول للناس : لاتصدقوا هذا الدجال ، فإن الأرض ملك لله وليست ملكاً لأحد من الناس ، ولو حدث هذا ما وجد مالك ومملوك ولا سيد ومسود ، ولا غنى وفقير ، ولتفادت البشرية بلاء الحروب والجرائم والأحقاد . فى حياة الفطرة كانت تسود الناس الرحمة — وهى ينبوع الفضائل وكان الإنسان سعيداً ما أشبع جوعته ، وستر عورته وأطفأ شهوته ، فاذا تيسر له ذلك ترك صغاره للطبيعة تكلاًهم برعايتها وتولاهم بعطفها وحنانها — تماماً كما تفعل مع صغار الحيوان ، فلما نشأت المدنية افقدت الناس حريتهم وسعادتهم وعانوا من ويلات الحروب ، وأدت بهم المدنية إلى انعدام

المساواة ، وملأت قلوبهم ضغائن وأحقاداً . . . إلى آخر هذه الصور الشعرية التي رسمها «روسو» وبعث فيها الحياة بأسلوبه المملوء حرارة وحاسة وقوة ، وناهض بها حركة التنوير في عصره . وقاوم سطوة العقل الذي استبد بأوروبا منذ عصر النهضة .

ولكن الأفكار التي تتضمنها حملته لاتصمد للنقد ، فإن الملكية ليست وليدة العقل ، ولكنها ترد إلى ميل فطري عرف في الإنسان منذ وجد على ظهر الأرض إنسان ، ولا عبرة بما يقوله بعض الأنثروبولوجيين من أنهم وجدوا قبائل لا تعرف الملكية ، فإن التزوع الفطري للتملك ملحوظ في الأطفال في شتى بقاع الأرض ، وهذه ظاهرة يشهد بها الاستقراء — وإن برم بها الشيوعيون .

ولا يعقل أن ترد التعاسة إلى العقل وآثاره التي تبدو في نظريات العلم وروائع الفن ومذاهب الفلسفة ، فإن الإنسان يفضل هذه الآثار بتميز من سائر الكائنات ، ولا يعقل أن يجيء رقيه على حساب سعادته ، إن تعاسة الإنسان المتمدين مردها في الأغلب والأعم إلى سوء تدبيره ، فالإنسان الذي استغل القنبلة الذرية في تخريب هيروشيما ، وأفناء أهلها كان في وسعه أن يستغلها في تحسين الإنتاج الصناعي والزراعي ، وتيسير أسباب الحياة على الناس ، فالتبعة بحملها شياطين السياسة ورجال الأعمال ولا يشارك العلم في مسئولية الارتداد بالبشرية إلى شريعة الغاية ، والغريب أن تهلل البشرية في وقتنا الحاضر لنجاح الصواريخ في غزو الفضاء ، برغم ما أنفق عليها من أموال وما يبذل فيها من جهود ، كانت خليقة أن تحقق الخير للبشرية وتيسر لأهلها الأمن والسلام والرفاهية .

وقد أغنانا «روسو» عن الإفاضة في نقده ، فقد عدل عن الكثير من أفكاره السالفة في كتابه المعروف «العقد الاجتماعي» بل جاهر فيه بآراء مناقضة لآرائه الأولى ومتنافية معها تماماً ، وحسبنا أن نشر إلى انصرافه عن الحرية الفردية المطلقة إلى الحرية الجماعية وإقرار سلطة المجتمع وسيادته

والاعتراف بتقديم المجتمع المدني على المجتمع القطري . . . وفي هذا ما يكفي
لهدم وجهة نظره في تصور مفهوم السعادة .

موقف الإسلام من السعادة :

هذا موضوع تخرجنا الإفاضة فيه عن النطاق الذي رسمناه لهذا البحث ،
فحسبنا أن نشير منه إلى الجانب الذي يتصل ببعض ما أسلفنا من أفكار .
رأت المسيحية أن السعادة الكاملة لا تتحقق للإنسان إلا في الحياة
الأخرى حيث يتحرر من شهواته ويتخلص من ضغط رغباته ، أما الإسلام
فإنه مع حرصه على الدعوة للآخرة وتزيتها للناس لم يغفل أمر الدنيا ،
ولم يهمل النص على ضرورة التمتع بالمباح من مباحاتها وطيباتها ، إنه لم
يقبل إن السعادة تقتضي محاربة الجسم واستئصال شهواته كما زعم المتزمتون
من أمثال الكلية والرواقية ، ولم يجعل السعادة تمتعاً بلذات الحياة وتحقيق
المنافع كما ذهب أمثال القورينائية قديماً ودعاة المنفعة حديثاً ، وإنما أقر الإسلام
الجمع بين الدنيا والآخرة ، فاحترم مطالب الروح وقدر مطالب الجسم
إذا لم تجاوز حد الاعتدال .

والكمال الذي تتحقق فيه السعادة يبدو في حياة راضية مطمئنة يلبي فيها
الإنسان مطالب روحه ، ويشبع فيها حاجاته الطبيعية في غير إسراف ولا تهور
وأوامر الله تعالى بصدد الجمع بين الدنيا والآخرة ، وسيطرة العقل على الجسم
من غير محاولة لإماتة الجانب الحسي أوضح من أن تحتاج إلى بيان ، حسبنا
قوله تعالى في سورة القصص آية ٧٧ : « وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة
ولا تنس نصيبك من الدنيا » ويقول نبيه الكريم : « اعمل لدنياك كأنك تعيش
أبدًا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

فإن طلب الإنسان الدنيا وحدها حقت عليه لعنة الله يقول تعالى في
سورة البقرة آية ٨٦ « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف
عنهم العذاب (يوم القيامة) ولا هم ينصرون » .

وإن طلب الآخرة وحدها وبالعنف وإغفال الدنيا ومطالبها حاد عن سنن
الدين وخرج على تعاليمه ، يقول تعالى في سورة البقرة آيات ٢٠٠-٢٠٢

« فمن الناس من يقول ربنا آتينا في الدنيا حسنة وماله في الآخرة من خلاق (نصيب) ومنهم من يقول ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ، أولئك لهم نصيب مما كسبوا (عملوا) والله سريع الحساب» .

ولم يقنع الإسلام بذلك ، بل نزلت الآيات الكريمة تحل للمؤمنين متع الدنيا وطيباتها في غير إسراف ، قال تعالى في سورة الأعراف آيات ٣١ - ٣٣ « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إن الله لا يحب المرففين ، قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون » .

ولم يقنع الإسلام بأن يحل للمؤمن متع الحياة وطيباتها في غير إسراف وإنما نهى المؤمنين عن تحريم ما أحله الله من متع الدنيا ومباهجها قال تعالى في سورة المائدة آية ٨٧ « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » .

هذا هو مجمل موقف الإسلام من الدنيا والآخرة ، والسعادة إنما تكون في حياة تجرى وفاقاً لتعاليم الكتاب وسنة رسول الله ، وهذه إنما تكفل حياة الروح ولا تغفل مطالب الجسم وبها يجمع الإنسان بين الدنيا والآخرة في حكمة واتزان .

كلمة أخيرة :

لاحظنا من حديثنا السالف عن موقف الفلسفة من مفهوم السعادة أن جمهرة الفلاسفة قد انشطروا - على وجه الإجمال - إلى فريقين فريق يتصور السعادة في حياة يسيطر فيها العقل على نداء الحس ، ويغلو في نزعته حتى يرى أن كمال السعادة إنما يكون بإثارة حرب ضروس بين العقل والجسم تنتهي باستئصال الميول وواد الرغبات وقمع الشهوات ومحاربة العواطف والمشاعر والوجدانات حتى يبدو الإنسان وكأنه روح بغير جسم أو عقل بغير مادة ، وتتهياً له حياة تقوم على الزهد والتعشف والحرمان

وقد رأينا صوراً من هذه التزعة في فلسفة الكلية والرواقية وجمهرة صوفية الإسلام ، بل كان «كانط» Kant ١٨٠٤ الذى تأثر بالرواقية يستبعد العواطف والوجدانات في كل صورها — حتى ولو كانت نبيلة سامية — بلعناً على تأدية الواجب ، فأنتهى إلى ماسماه بعض مؤرخيه بتضحية الذات احتراماً للقانون الأخلاقى وعملاً بمقتضاه .

أما الفريق الثانى من الفلاسفة فقد تصور السعادة في حياة تشرق بالمتع والذات وتتحقق فيها مصالح الفرد وتجاب مطالبه ، وتمثل السعيد عند هذا الفريق وكأنه جسم بغير روح ، وبالعكس بعض اتباع هذا الفريق حتى جاهر بأن نداء الجسم هو صوت الطبيعة فمن الضلال أن يستحي الإنسان من تلبسته (كما قال أرسطىوس) ، ومنهم من سخر من المثل العليا التى دعا إليها المثاليون من الأخلاقيين وجاهر بأن الغيرية أنانية مقنعة وأن الأخلاق تستهدف إسعاد المجتمع ، ولا يستقيم هذا بغير الأثرة وتوكيد الذات وإغفال مزاعم المثاليين فيما سموه بالواجب وغيره — كما ذهب «بنتام» على وجه التحقيق .

هكذا نلاحظ أن الفلاسفة مع استثناء قلة من أمثال «أرسطو» قد صوروا الإنسان الكامل الذى تتحقق له السعادة وكأنه روح من غير جسم أو جسم من غير روح ، فكانت الحياة السعيدة عند بعضهم حياة روحية خالصة ، وعند بعضهم الآخر حياة مادية خالصة .

وأبان علم النفس في وقتنا الحاضر عن خطأ هذين الاتجاهين المغرقين لأن الطبيعة البشرية لا تبرأ من الانحراف الذى يعد مرضاً إلا حين تبدو كلا متكاملًا يجمع بين العقل والجسم في سمط واحد بحيث لا يقضى سلطان العقل على نداء الجسم ، ولا يتغلب نداء الجسم على سلطان العقل ، وأن محاربة «الجسم» وقمع الرغبات واستئصال الميول ينتهى في العادة بعقد نفسية وأمراض واضطرابات عصبية ، فالأدنى إلى الصواب أن ينظم الإنسان مطالب جسمه بهداية العقل وإشادة دون أن يعمل على قتل جانبه الحسى الذى يكون جزءاً من طبيعته لأن الانسياق مع مطالب الجسم يحول الإنسان إلى حيوان يستجيب لشهواته من غير رادع ، ويسد حاجاته من غير زاجر ، فكل الأمرين ضلال مبین .

لعلنا نستطيع أن نقول في ضوء ما أسلفنا ان السعادة تقوم في حياة راضية مطمئنة تتخللها لحظات من غبطة قد تدوم ساعات أو أياماً تضيء فيها بالمتع المشرقة الوضاعة المتكررة ، لا المتع الثائرة الهائجة ، إنها ليست لهيباً يتلظى من لذات متصلة كما يتصور بعض الناس، وهذه الحياة الراضية المطمئنة لا تتيسر بغير اطمئنان الضمير وراحة البال والابتعاد عن الانفعالات العنيفة ما أمكن ذلك .

وهذه الحياة الراضية المطمئنة لا تخلو من آلام نبيلة قد تنشأ عن جهاد صاحبها في سبيل التمسك بمبادئه والعمل بوحى من مثله العليا ، هذه السعادة تقوم في باطن نفوسنا ، لا في الظروف الخارجية التي تكتنف حياتنا ، إنها لا تتوقف على المال والحياة والراحة والحظ ونحوه من عوامل خارجية . وإن كان من المؤكد أن لمثل هذه العوامل أثرها في سعادة الإنسان فيما يقول أرسطو ، ولكن الملحوظ أن من الناس من تكتنف حياته أسباب الشقاء ، وبرغم هذا يعيش سعيداً ، ومنهم من تتوافر في حياته نعم الدنيا وهو يعيش برغم هذا شقياً تعساً ، مما يشهد بأن السعادة تقوم أصلاً في باطن نفوسنا وليس في خارجها .

وما من شك أن العقل هو الذى يصحح نظرة الإنسان إلى الحياة ولكن من الخطأ أن يقال إن السعيد سعيد بعقله ، وأمعن منه في الخطأ أن يقال إن الإنسان يشقى بعقله كما قال شاعرنا العربى (المتنبى) الذى جاهر بأن أخا الجهالة في الشقاوة ينعم ، أن التعقل لا ينتهى في كل حالاته بالشقاء ، والسعداء من بين العقلاء كثيرون ، ولو صحت نظرة «المتنبى» لجاز أن يقال إن الحيوان سعيد ، والأصح عندنا أن يقال إن الحيوان لا يسعد ولا يشقى بالمعنى الدقيق للسعادة والشقاء ، فإن السعادة لا ترجع إلى الإحساس الذى يشترك فيه الحيوان مع الإنسان ولكنها ترتد إلى الشعور الواعى المدرك الذى ينفرد به الإنسان دون الحيوان ، وهذا الشعور الواعى يبدو عند بعض الناس منحرفاً ، ومن هؤلاء المنحرفين متشائمون ومتفائلون ، متشائمون يلبسون هلى بصيرتهم منظاراً أسود يريهم كل ما في الدنيا سواداً وظلاماً ، فيشقون

بغير مسوغ يبرر شقاءهم ، ومتفائلون يرون كل ما في الدنيا خيراً وحقاً وجالاً ، وهؤلاء — وإن كانوا خيراً من المتشائمين الأول ، سدج بسطاء ، لأن الدنيا تنطوي على الخير والشر ، والحق والباطل ، والجمال والقبح ، وأصحاب الشعور السوى السليم الواعى هم الذين يدركون هذه الحقيقة فلا يسرقون في تشاؤمهم ، ولا يمعنون في تفاؤلهم ، وهؤلاء وحدهم هم الذين يمكن أن يقال عنهم أنهم سعداء أما غيرهم فاشبه ما يكون بالحيوان ، قد يستمتع بالراحة أو الطعام الشهى أو نحوه وقد يئن من فرط الألم والعذاب ولكنه برغم هذا أو ذاك لا يكون سعيداً ولا شقياً .

هكذا تتمثل السعادة في حياة راضية مطمئنة تتحقق فيها مطالب الروح وتجاب فيها مطالب الحياة المادية في غير تهور ولا سرف ، ويقوم فيها العقل بتوجيه الإنسان في تصرفاته والعمل على تحقيق مطامحه في نفس الوقت الذي يحد فيه من شهواته ويضبط جماح أهوائه ونزواته ويقترن هذا كله بتصفية النفس من عبودية الرغبات الجامحة وتخليصها من الأحقاد والضغائن وصنوف الجشع والطمع ونحوه مما يثير القلق ويورث الهم والشقاء وبهذا تتحقق طمأنينة النفس دون جور على مطامع الإنسان في هذه الحياة الصاخبة ، فإن من يتخلى عن مطامحه يتنازل عن إنسانيته وبهذا لا يقال في هذه السعادة ما قاله «برترند رسل» B. Russell في قصور المذهب الرواقى : أن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء فقتنوا بأن يكونوا فضلاء .

مصادر البحث

E. Zeller, (1) Stoics, Epicureans and Sceptics

(2) Socrates and the Socratic Schools

W.T. Stace, A Critical History of Greek Philosophy

Aristotle, Nichomachean Ethics

J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation 2 vols.

J.S. Mill, Utilitarianism

L. Stephen, English Utilitarians 3 vols.

في الفكر الإسلامي فلسفة ونصوفا :

الفارابي : تحصيل السعادة

التنبيه على السعادة

آراء أهل المدينة الفاضلة

ابن سينا : الاشارات والتنبيهات

ابن طفيل : حي بن يقظان

السهرودي : حكمة الإشراق

هياكل النور

د. ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه

في الفلسفة المثالية :

Kant, Ground work of the Metaphysic of Morals

H.J. Paton شرح وتعليق

Th. H. Green, Prolegomena to Ethics

F.H. Bradley, Ethical Studies

توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها

كشاف

بأهم الأعلام الواردة بالكتاب

(١)

- أبقراط + ٣٧٧ ق.م Hippocrates :
٣٤ - ٤١ - ٤٦ - ٢٧١ .
- ابن أبي أضيعة (موفق الدين
أحمد بن قاسم) المتوفى عام ٦٦ هـ -
١٢٧٠ م : ٤٤ - ٦٨ - ١٠٧ .
- ابن باجة (أبو بكر محمد بن يحيى)
المتوفى عام ٥٣٣ هـ - ١١٣٨ م :
٢٧٣ - ٣٧٥ .
- ابن باديس (عبد الحميد) المتوفى
عام ١٣٥٧ هـ - ١٩٤٠ م : ١٤١ - ١٥٢ .
- ابن البيطار (أبو محمد عبد الله بن
أحمد) المتوفى عام ٦٤٦ هـ - ١٢٤٩ م :
٤٤ - ١٠١ .
- ابن التلميذ أبو الحسن أمين الدولة
(هبة الله بن سعيد) المتوفى عام ٥٦٠ هـ -
١١٦٤ م : ٤٣ .
- ابن تيميه (أبو العباس أحمد)
المتوفى عام ٧٢٨ هـ - ١٣٢٧ م :
١١٨ - ١٦٠ .
- ابن جبير (أبو الحسن محمد بن
أحمد) المتوفى عام ٦١٤ هـ - ١٢١٧ م :
٥٧ .
- ابن حزم (أبو بكر بن محمد)
المتوفى عام ٤٥٦ هـ - ١٠٦٣ م : ١٠٤ .
- ابن خرداذبه (أبو القاسم عبد الله)
المتوفى عام ٣٠٠ هـ - ٩١٢ م : ٥٥ .
- ابن خلدون (عبد الرحمن) المتوفى
عام ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م : ٢٠ - ٢٦ -
٢٨ - ٤١ - ٥٢ هـ - ٥٨ - ٦٤ - ٧٧ -
٨١ - ١٤٧ - ٣٣٩ - ٣٧٥ .
- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن
أحمد) المتوفى عام ٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م :
٦٧ - ١٠٢ - ٢٤٤ - ٢٧٣ - ٣٧٥ .
- ابن سيعين (أبو محمد عبد الحق)
المتوفى عام ٦٦٨ هـ - ١٢٦٩ م : ٣٣٨ .
- ابن سينا (أبو علي الحسين بن
عبد الله) المتوفى عام ٤٢٨ هـ - ١٠٣٧ م :
٢٩ - ٣٤ - ٤٢ - ٤٦ - ٤٧ - ٥٧ - ٦٧ -
٧٠ - ٨٠ - ٩٧ - ٩٩ - ١٠١ - ٢٧٣ -
٣٧٤ - ٣٧٨ .
- ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد
الملك) المتوفى عام ٥٨١ هـ - ١١٨٥ م :
٢٧٣ - ٣٧٢ .
- ابن عبد الوهاب (السيد محمد إمام

- الوهابية) المتوفى عام ١٢٩٣ هـ ١٧٩١ م :
١١٨ إلى ١٢٢ .
- ابن عربى (محيى الدين) المتوفى
عام ٦٣٨ هـ - ١٢٤٠ م : ٦٥-٦٧-
١٠٣-٣٣٧- إلى ٣٦٠-٣٧٦-٣٧٧
- ٣٧٨ .
- ابن الفارض (عمر) المتوفى عام
٦٣٢ هـ - ١٢٣٤ م : ٦٧ .
- ابن قيم الجوزيه (أبو عبد الله بن
محمد بن أبى بكر) المتوفى عام ٧٥١ هـ
١٣٥٠ م : ٤٥-١٦٠ .
- ابن النفيس (القرشى المصرى
المتوفى عام ٦٨٧ هـ - ١٢٨٨ م :
٣٤-٤٧-٥٧-١٠٠ .
- ابن الهيثم (محمد بن الحسن)
المتوفى عام ٤٢٢ هـ - ١٠٢٩ م :
٣٣-٣٤-٣٥-٣٦-٣٧-٥٧-٦٢ .
- أبو حيان التوحيدى المتوفى عام
٤٠٠ هـ - ١٠٠٩ م : ٧٩ .
- أبوزيد أحمد البلخى المتوفى عام
٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م : ٥٦ .
- أبو الغزائم (الشيخ محمد ماضى)
المتوفى عام ١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠ : ١٥٧
- أبو معشر البلخى (جعفر بن محمد)
المتوفى عام ٢٧٥ هـ ٨٨٦ م : ٥٤-٥٨ .
- أبيقور + ٢٧٠ ق.م Epicurus :
٣٦٦-٣٦٧-٣٧٠-٣٧١ .
- أبيلاز + Abelard ١١٤٢ : ٩٢ .
- أحمد أمين (المرحوم الاستاذ)
المتوفى عام ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م :
١٣٨-١٧٢-١٧٧ .
- الادريسى (أبو عبد الله محمد)
المتوفى عام ٤٥٧ هـ - ١٠٦٦ م : ٥٦-
١٠٠ .
- أدلارالبائى لمع بين ١١١٦ و ١١٤٢
Adelard of Bath : ٦٠ .
- أدم (تشارلس -) المستشرق
Ch. Adams : ١٥٠-١٧٧ .
- أرستيبوس + ٣٦٦ ق.م Aristippus
٣٦٥-٣٦٧-٣٨٤ .
- أرسطو + ٣٢٢ ق.م Aristotle :
٢٢-٢٤-٢٩-٣٢-٣٣-٣٤-٤١ -
٥٢ هـ - ٢٠٠-٢٢١-٢٧١-٣٦٢ -
٣٦٩-٣٧٢ إلى ٣٧٣-٣٧٥-٣٨٤ -
٣٨٥ .
- اسحاق بن حنين + ٩١٠ م : ٧٨ .
- اسد بن جانى (الطبيب) ٧٣ .
- الاصطرخى (اسحاق أبو ابواهيم
بن محمد) - لمع حوالى - ٣٤٠ هـ -
٩٥٢ م : ٥٦ .
- أفلاطون + ٣٤٨ ق.م Plato :
١٨٧-٢٥٩-٣٦٥-٣٦٩ .
- أفلوطين المصرى + ٢٦٦ ق.م :
Plotinus : ٣٧٤ .

ايدكسوس + ٣٥٥ ق.م Eudoxus
انظر بودكسوس .
ايزوقراطس + ٣٣٨ ق . م
Isocrates : ١٩٠ .

ب - ث

بارتولد (ف) المستشرق + ١٩٣٠
W. Barthold : ٢٣ - ١٠٦ .
البتاني (محمد بن جابر بن سنان)
المتوفى عام ٣٣٤ هـ - ٩٢٩ م : ٥٤ - ٦٢ .
برتشارد (ايفانز) أستاذ
الأنثروبولوجيا الحالي في اكسفورد
E. Pritchard : ١٢٣ .

برتيلو (مارسيلان) + ١٩٠٧
M. Berthelot : ٤٠
برنار (كلود) + ١٨٧٨
C. Bernard : ٥٧ .
بروناجوراس + ٤١٠ ق . م
Protagoras : ٢١٠ .

بروخر (جان جاك) + ١٧٧٠
J. J. Brucher : ٢٧٨ .
برستيد + ١٩٣٥ J. H. Breasted :
٣٥ هـ .

البسطامي (أبوزيد) المتوفى عام
٢٦٠ هـ - ٨٧٣ م : ٦٥ - ٦٧ - ١١٧ -
٣٣٧ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ .

بطليموس (كلوديوس السكندري)
حوالي عام ١٤١ : C. Ptolemy

إقبال (محمد) المتوفى عام ١٣٥٧ هـ .
١٩٣٨ م : ١٦٢ - ١٦٣ .
أقليدس + ٢٧٥ ق.م Euclide :
٦٢ - ١٩٢ .

ألبير الكبير (القديس) + ٢٨٠
Albertus Magnus : ٣٢ - ٨٩ - ٢٨١ .
الجود (سيريل) المستشرق
A. Elgood : ٢٠ - ٢١ .
أمير علي المتوفى عام ١٣٤٧ هـ -
١٩٢٨ م : ١٦٥ .
أنبادوقليس + ٤٣٠ ق . م
Empedocles : ٢٣٦ .

أنستين (انتستينز) + ٣٦٨ ق.م
Antisthenes : ٢٢٧ - ٢٣١ - ٣٦٨ .
أنسيلم (القديس) + ١١٠٩
St. Anselm : ٢٠٥ - ٢٨٥ .

أوسلر (ولیم) : W. Osler
٤١ هـ

أوغسطين (القديس) + ٤٣٠
St. Augustine : ٢٨٥ .

أوكام (ولیم) + ١٣٤٣
W. Occam : ٢٠٥ .

أوليري (ديلاس) De Lacy
O'leary المستشرق : ٧٨ .

الاجبي (عضد الدين) المتوفى عام
٧٥٦ هـ - ١٣٥٥ م : ٦٤ - ١٠٣ .

- ٣٤٠ — ٥٢ هـ — ٥٣ — ٥٤ — ٥٦ — ٦٢
٨١ — ٢٧٢ .
- البغدادى (عبد اللطيف) المتوفى
عام ٦٢٩ هـ ١٢٣١ م : ٥٧ — ٤٨ — ٤٧ — ٣٤ .
بكل (توماس هنرى) + ١٨٦١
Th. H. Buckle : ٢٦٥ .
- بلاسيوس (أسين ميجويل) +
١٩٤٤ م A. M. Placios .
بلوتارك + ٤٣١ Plutarch :
٢٤٧ — ٢٦٨ — ٢٦٩ .
- بنام (جيمى) + ١٨٣٢
J. Bentham : ٣١٩ — ٣٠٦ — ٣٠٥ —
٣٦٧ — ٣٨٤ .
- بندا (جوليان) المولود عام
١٨٦٧ : J. Benda :
البوزجاني (أبو الوفا محمد بن
محمد بن يحيى) المتوفى عام ٣٨٧ هـ -
٩٩٨ م : ٥٤ .
- دى بوير (المستشرق) +
T. J. De Boer : ٦٥ .
- بيرك (جاك) المستشرق
J. Burque : ١٧١ .
- بيرون + ٢٧٥ ق.م Pyrrho :
٢٧١
- البيرونى (أبو الريحان محمد بن
أحمد) المتوفى عام ٤٤٠ هـ - ١٠٤٨ م :
٢٦ — ٣٤ — ٣٧ — ٣٨ — ٤٢ — ٥٤ —
٥٨ — ٦٢ — ٦٩ — ٧٠ — ٩٧ — ٩٩ :
- بيكون (روجر) + ١٢٩٢
Roger Bacon : ٩٢ — ٨٩ — ٣٧ .
- بيكون (فرنسيس) + ١٦٢٦
Francis Bacon : ٥٩ — ٣٢ — ٣١ — ٢ —
٢٧٧ — ٢٨١ — ٣٧٩ .
- بيورى (المؤرخ) + ١٩٢٧
J. B. Bury : ٢٦٦ .
- تسلر (إدورد) E. Zeller :
٢٧٩ .
- تلمان (جيوم تيوفيل) + ١٨١٩
G. Th. Tennemann : ٢٨ — ٢٢ —
٦٤ — ٢٧٨ .
- توما الاكوينى (القديس) + ١٢٧٤
Thomos Aquinas : ٢٢٣ —
٢٤٨ — ٢٨١ .
- ثابت بن قره المتوفى عام ٢٨٩ هـ -
٩٠٠ م : ٣٨ — ٥٤ — ٦١ — ٦٢ — ٧٢ —
٧٦ — ٧٩ — ٩٧ — ٢٧٣ .
- ج — ز
- جابر بن حيان المتوفى عام ١٩٨ هـ -
٨١٣ م : ٣٣ — ٣٥ — ٣٩ — ٤٠ — ٤١ — ٥٧ .
- جاريسون F. H. Garrison :
٤١ هـ .
- جاسندى + ١٦٥٥ Gassendi :
٢٧١ .
- جاليليو + ١٦٤٢ Galileo :
٥٧ — ٦٦ — ٩١ — ١٦٣ .

- جالينوس + ٢٠١ م Galenus
: or Galen —٤٨—٤٧—٤٣—٣٤
٧٦—٧٩—٢٤٨—٢٤٩ .
جانيه (بول) + ١٨٩٩ P. Janet
٢٦٢ .
جب (هاملتون) المستشرق
: H. Gibb : ١٦٧ — ١٧١ .
جبريل بن نختيشوع + ٨٠٠ م :
٧١ — ٧٢ .
جمال الدين الأفغانى المتوفى عام
١٣١٥ هـ - ١٨٩٧ م : ١١٣ — ١١٦ —
١٢٥ — ١٢٦ — ١٣٠ — ١٣٤ إلى ١٤١
١٤٢ — ١٥٠ — ١٥١ — ١٥٣ — ١٦١ —
١٦٣ — ١٦٦ — ١٦٨ — ١٧٥ .
جمال عبد الناصر (الرئيس) : ١٥٥
جوتييه (ليون) المستشرق +
: L. Gauthier : ٢٢ .
جورجياس + ٣٧٥ ق.م Gorgias
٢٣١ .
جورجيس بن نختيشوع : ٧١ .
جولد تسير (اجناس) المستشرق
+ ١٩٢١ Goldziher : ٢١ — ٥٠ — ٣٥٩ .
جويت (بنيامين) + ١٨٩٣
B. Jowett
جيراز الكريمنى + ١١٧٨ م
: Gerard of Cremona : ٤٨ — ٥٥٤ —
٦٠ — ٩٦ — ٩٩ .
جيمس (ولیم) + ١٩١٠
W. James : ٣١٢ — ٣١٣ — ٣١٤
: ٣١٦ —
حاجى خليفة المتوفى عام ١٠٦٧ هـ —
١٦٥٨ م : ٤٢ — ٥٣ — ٦٠ .
حبيش الأعسم المتوفى عام ٣٠٠ هـ
٩١٢ م : ٧٦ — ٧٧ .
الحلاج (الحسين بن منصور)
المقتول عام ٢٩٠ هـ - ٩٢١ م :
٦٥ — ٦٧ — ١١٧ — ٣٣٧ — ٣٣٨ —
٣٧٦ — ٣٧٨ .
حنين بن اسحاق + ٨٧٧ م :
٥٠ — ٦٧ — ٦٩ — ٧٢ — ٧٦ — ٧٧ —
٧٨ — ٧٩ — ٢٧٣ .
خان (أحمد) الزعيم الهندى —
المتوفى عام ١٢٤٧ هـ - ١٨٣١ م :
١٢٥ — ١٤٢ — ١٦٢ .
الحوارزى (محمد بن موسى)
المتوفى عام ٢٣٦ هـ - ٨٥٠ م : ٥٥ —
٦٠ — ٦١ — ٩٦ .
الحوارزى (محمد بن أحمد الكاتب)
المتوفى عام ٣٦٦ هـ - ٩٧٦ م : ٦٠ .
دار مشتر (ارنست) + ١٨٩٤
: E. Darmstaedter : ٤٠ — ٩٦ .
داروين (تشارلس) + ١٨٨٢
: Ch. Darwin : ٩٢ — ١١٤ — ٣٢٧ .
دنز سكوت + ١٣٠٨ Duns
: Scottus : ٢٨٥ .

- الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا)
المتوفى عام ٣٢١ أو ٣١٣ هـ - ٩٣٢
أو ٩٢٥ م : ٣٩ - ٤٠ - ٤١ -
٥٧ - ٩٧ .
- الرافعي (عبد الرحمن) المتوفى
عام ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م : ١٤٢ .
- الرافعي (مصطفى صادق)
المتوفى عام ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م :
١٥٩ - ١٦٠ .
- رسل (برترند) المولود عام
١٨٧٣ B. Russell : ٢٦٤ - ٣٠١
- ٣٠٣ إلى ٣٠٤ - ٣١٠ - ٣١٦
- ٣٢١ - ٣٨٦ .
- رشيد الدين الصوري المتوفى عام
٦٣٩ هـ - ١٢٤١ م : ٤٣ - ٤٤ - ٨٦ .
- رشيد رضا (السيد محمد) المتوفى
عام ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م : ١١٦ -
١٢٠ - ١٢١ - ١٢٥ - ١٤١ -
١٤٢ - ١٤٦ - ١٤٨ - ١٤٩ إلى
١٥٣ - ١٥٧ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦٤
- ١٧٣ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ -
١٨٠ .
- رنوفيه + ١٩٠٣ : Renouvier
روجار (الملك) Roger II : ٥٦ .
- روزنتال (فردريك) المستشرق
Fr. Rosenthal : ٢١ - ١٠٥ .
- روسكا (بوليوس) Julius Ruska : ٤١
- دوني Ch. M. Daughty : ٢٩ .
- دوجا (جوستاف) المستشرق
+ ١٨٩٤ G. Dugat : ٢٩ .
- دوركاهم (اميل) + ١٩١٧
E. Durkheim : ٣٠٩ - ٥٨ .
- دوهيم + ١٩١٦ Duhem : ٢٢ .
- ديسقوريدس + ٦٠ م Dioscorides
٣٤ - ٤٣ .
- ديكارت + ١٦٥٠ Descartes :
٢٠ - ٣٢ - ٥٩ - ٦٢ - ٢٨١ .
- ديمقريطس + ٣٧٠ ق . م
Democritus : ٢٠ - ٢٣١ .
- ديموستين ٣٢٢ ق . م Demosthenes :
١٩٠ .
- ديوجين (ديوجانس) اللايرتي
(٣ ق . م) Diogenes Laiertius :
٢٦٨ - ٢٧٢ .
- ديورنت (ول) المولود عام ١٨٨٥
Will Durant : ١٧ - ٤٢ - ٧٣ - ٧٤
- ٨٣ - ٨٤ إلى ٨٦ - ١٠٥ .
- ديوي (جون) + ١٩٥٢
J. Dewey : ٣١٢ - ٣١٤ - ٣١٥ .
- ذو النون المصري المتوفى عام
٨٥٩ هـ - ٨٥٩ م : ٦٥ - ٣٤١ - ٣٧٧ .
- رابعة العدوية المتوفاة عام ١٨٥ هـ
٨٠٠ م : ٣٥٦ .
- الرازي (الإمام فخر الدين)
المتوفى عام ٦٠٦ هـ - ١٢٠٩ م : ٨٥٢ .

سخاوی (ادورید) المستشرق
E. Sachau : ٣٧ — ٩٩ .

سرفیتوس المقتول عام ١٥٥٣
M. Servetus : ٤٧ .

سعد زغلول المتوفى عام ١٣٤٦ هـ
١٩٢٧ م : ١٤٩ — ١٥٥ — ١٦٩ .
سقراط + ٣٩٩ ق.م Socrates :
١٩٥ — ٢١٣ — ٢٢٧ — ٢٣١ —
٢٤١ — ٢٦٤ — ٢٦٥ .

سکستوس إمبریکوس (ق ٢)
Sextus Empericus : ٢٦٩ .

سلامة موسى + ١٩٥٨ : ١٥٩ .
دی سلان المستشرق De Slane :
٣٥ .

سلمويه بن بنان : ٧١ .
سميث (الفريد كانتول) المستشرق
A. C. Smith : ١١٥ — ١٤١ — ١٧١
السنوسى (السيد محمد أدريس
ملك ليبيا الحالى) ١٢٣ — ١٢٤ .

السهروردى (أبو حفص عمر)
المتوفى عام ٦٣٨ هـ — ١٢٤٠ م : ١٠٣ .
السهروردى (يحيى بن حبش)
المقتول عام ٥٨٧ هـ — ١١٩٢ م : ١٠٣ .
السنوسى (السيد محمد بن على)
إمام السنوسية المتوفى عام ١٢٧٦ هـ
١٨٥٩ م : ١٢٢ إلى ١٢٥ .
سهل بن هارون : ٧٦ .

ژوسو (جان جاك) + ١٨٧٨
J. J. Rousseau : ٣٧٩ — ٣٨٠ —
٣٨١ .

ريبرا (جوليان) + ١٩٣٤ المستشرق
J. Ribera : ١٧ .

ريتر المستشرق H. Ritter : ٦٤ .
رينان (أرست) + ١٨٩٢
E. Renan : ٢٢ — ٢٨ — ٦٤ —
١٤٤ .

زرادشت (حوالى عام ١٠٠٠ ق.م)
Zoroaster
الزرقالى (أبو ابرهيم بن يحيى)
المتوفى عام ٤٧٩ هـ — ١٠٨٧ م : ٥٣
الزهرأوى (خلف أبو القاسم)
المتوفى عام ٤١٤ هـ — ١٠١٣ م :
٣٤ — ٤٨ — ٥٧ — ٩٨ .

زولا (اميل) + ١٩٠٢
E. Zola : ١١٤ .

س — ف

سابور بن سهل المتوفى عام ٢٥٢ هـ
٨٦٦ م : ٤٣ .

سارتون (جورج) + ١٩٥٦
G. Sarton : ١٧ — ٣١ — ٣٦ —
٧٤ — ٨٦ إلى ٩٠ — ١٩٣ — ١٠٤ — ١٨٩ .

سانتلانا المستشرق Santellana : ٧٧ .

ستودرد (لوثرروب) L. Stoddard

١٧٢ — ١٧٣ .

- العقاد (المرحوم الأستاذ عباس)
المتوفى عام ١٩٦٤ هـ - ١٣٨٤ م :
١٤٣ - ١٤٩ - ١٦٢ - ١٧٣ -
١٧٥ - ١٧٨ - ١٨٢ - ١٨٤ .
- على بن عباس المجوسى المتوفى
عام ٣٨٤ هـ ٩٩٤ م : ٤٥ - ٤٦ -
٥٠ - ٩٧ - ٩٨ .
- على عبد الرازق (الشيخ) المتوفى
عام ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م : ١٥٧ -
١٥٨ - ١٨٠ .
- الغافقى (أبو جعفر أحمد بن
محمد) المتوفى عام ٥٥٠ هـ - ١١٦٠ م .
٤٤ .
- الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد)
المتوفى عام ٥٠٥ هـ - ١١١١ م :
٦٥ - ٦٧ - ١٠٢ - ٣٣٧ - ٣٣٩ -
٣٤٠ - ٣٦٠ - ٣٧٦ - ٣٧٨ .
- الفارابى (أبو نصر) المتوفى عام
٥٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م : ٥٥٢ - ١٠١ -
٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٧٤ .
- فاليكروسا (مياس) المستشرق
Millas Vallicrosa : ٥٣ هـ .
- فدياس + ٤٣٢ ق.م Pheidias :
٩١ .
- الفرغانى (أبو العباس أحمد
ابن محمد) كان على قيد الحياة عام
٢٤٧ هـ - ٨٦١ م : ٥٤ .
- سبائى (جبريل) Gabriel Séailles :
٢٦٢ .
- سيديو المستشرق L. A. Sidillot :
٣٥ .
- شمولدرز المستشرق Schmolders :
٦٤ .
- أنهرستانى (محمد بن عبد الكريم)
المتوفى عام ٥٤٨ هـ - ١١٥٥ م :
٦٤ - ١٠٤ - ١٠٧ .
- شيشرون + ٤٣ ق.م Cicero :
١٩٦ .
- صاعد الأندلسى (أبو القاسم
ابن أحمد) المتوفى عام ٦٤٢ هـ -
١٠٧٠ م : ١٠٧ .
- الطبرى (عبد القادر) : ٣٧١ .
- طنطاوى جوهرى (الشيخ)
المتوفى عام ١٣٥٩ هـ - ١٩٣٧ م :
١٣٣ - ١٧٥ .
- طه حسين (الدكتور) : ١٥٩ -
١٨٠ - ١٨١ .
- الطوسى (نصير الدين) المتوفى
عام ٦٧٣ هـ - ١٢٧٤ م : ٦١ -
٦٢ - ١٠٠ .
- عبد الوهاب (السيد محمد بن
إمام الوهابية) المتوفى عام ١٢٠٦ هـ -
١٧٩١ م : ١١٨ إلى ١٢٢ .
- العدوى (الشيخ حسن) المتوفى
عام ١٣٠٤ هـ - ١٨٨٦ م : ١٥٥ .

- کارنیادس + ۱۲۹ ق.م. Carneades
کانط + ۱۸۰۴ : Kant
— ۲۶۵ — ۲۸۶ — ۳۰۱ — ۳۰۴ —
۳۱۸ إلى ۳۲۱ — ۳۵۶ هـ — ۳۸۴ .
کبلر + ۱۶۳۰ : Kepler ۳۷ .
کراوس (بول) المتحر عام
۱۹۴۵ : Paul Kraus ۳۷ — ۴۱ .
کریم (فون) المستشرق
Von Kremer : ۳۵ — ۷۳ هـ .
الکندی (أبو یوسف یعقوب)
المتوفى عام ۲۵۲ هـ — ۸۶۶ م :
۵۲ هـ .
کواریه (الکسندر) + ۱۹۶۴
A. Koyré : ۲۸۵ .
الکواکبی (عبد الرحمن) المتوفى
عام ۱۳۲۳ هـ — ۱۹۰۵ م : ۱۱۶ —
۱۲۰ — ۱۲۵ إلى ۱۳۳ — ۱۳۴ —
۱۳۵ — ۱۶۱ — ۱۶۴ — ۱۶۵ —
۱۶۶ — ۱۷۴ — ۱۷۵ .
کوزان (فکتور) + ۱۸۶۷
V. Cousin : ۲۷۸ — ۲۸۲ .
کونت (أوجیست) + ۱۸۵۷
A. Comte : ۵۸ — ۲۷۸ — ۳۰۹ .
کبرد (ادرورد) + ۱۹۰۸
E. Caird : ۲۶۵ .
لاجار (بول دی) Paul de
Lagarde : ۲۰ — ۲۱ .
فلویر + ۱۸۸۰ D. G. Flaubert
۱۱۴ .
فیثاغورس + ۴۹۷ ق . م
Pythagoras : ۲۰۰ .
فیدمان المستشرق E. Wiedemann
۳۷ .
فیسالیوس + ۱۵۶۴ Vesalius
۵۷ .
فیکو + ۱۷۴۴ J. B. Vico : ۵۸ .
فیلون الاسکندری + ۵۰ م :
Philon : ۱۹۷ .
ق — ی
قاسم أمين المتوفى عام ۱۳۲۶ هـ —
۱۹۰۸ م : ۱۴۹ — ۱۶۲ — ۱۸۱ .
القزوينی (زکریا بن محمد)
المتوفى عام ۶۸۲ هـ — ۱۲۸۳ م : ۵۷ .
قسطا بن لوقا + ۸۳۵ م : ۷۹ — ۲۷۳ .
القفطی (علی بن یوسف) المتوفى
عام ۶۴۶ هـ — ۱۲۴۸ م : ۶۰ هـ —
۶۲ — ۸۲ — ۱۰۷ .
القشیری (عبد الکريم بن هوازن)
المتوفى عام ۴۶۵ هـ — ۱۰۷۴ م :
۱۰۲ — ۳۳۹ هـ . ۳۴۰ — ۳۶۰ .
کارادی فو (المستشرق) + ۱۸۶۷
Carra de Vaux :
کارلایل (توماس) + ۱۸۸۱
Th. Carlyle : ۳۱۰ .

- لاسن (كرسنيان) + ١٨٧٦
C. Lassen : ٢٢ .
- لافوازييه + ١٧٩٤ : Lavoisier
٥٧ - ٢٣٧ .
- لانكستر (راى) + ١٩٢٩
R. Lanchester : ٢٨٤ .
- لوبون (جوستاف) G. Lebon
٤٢ : ١٠٥ .
- لوك (جون) + ١٧٠٤ : J. Locke
٢٠ .
- لوكلير (لوسيان) المستشرق
+ ١٨٩٣ : L. Leclerc ١٧ - ٤١ -
٤٩ - ٧٨ - ٩٨ - ١٠١ .
- ليبتز + ١٧١٦ : Leibnitz
٢ - ٢٧٧ .
- ليفى - بريل + ١٩٣٩ : Lévy -
Bruhl : ٣٠٩ - ٣١٠ .
- ليوناردو دافنشى + ١٥١٩
Leonardo da Vinci : ٣٧ - ٢٣٥ .
- مارتل (شارل) : ١٨ .
- ماركس (كارل) + ١٨٨٣
+ ١٩٤٣ : K. Marx : ١١٤ .
- ماكدونالد (دنكان) المستشرق
+ ١٩٤٣ : D. Macdonald : ٢١ .
- ماكولى (توماس) + ١٨٥٩
Th - Macaulay :
مايرهوف (ماكس) + ١٩٤٥ م
- المستشرق Max Mayerhof : ١٧ -
٤٤ - ٥٠ - ٧٦ هـ .
- محمد عبده (الإمام) المتوفى عام
١٣٢٣ هـ - ١٩٠٥ م : ١١٤ -
١١٦ - ١٢٥ - ١٣٩ - ١٤١ إلى
١٤٩ - ١٥٠ - ١٥٣ - ١٦١ -
١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٧٦ هـ .
- محي الدين التطاوى المتوفى عام
١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م : ٤٨ هـ .
- المراغى (الشيخ محمد مصطفى)
المتوفى عام ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م :
١٤٨ - ١٤٩ .
- المسعودى (أبو الحسن على بن
الحسين) المتوفى عام ٣٤٦ هـ -
٩٥٧ م : ٥٥ .
- مصطفى صبرى (شيخ الإسلام)
المتوفى عام ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م :
١٥٧ - ١٥٨ - ١٨٠ - ١٨١ .
- مصطفى عبد الرازق (الشيخ
الأكبر) المتوفى عام ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م :
١٤٨ - ١٧٨ - ١٨٣ - ١٨٤ .
- مصطفى كمال (الزعيم التركى)
المتوفى عام ١٩٣٨ هـ - ١٣٥٧ م : ١١٥ -
المغربى (عبد القادر) ١٤٨ -
١٧٦ .
- المقدسى (أبو عبد الله محمد) المتوفى عام
٤٩٣ هـ - ١١٠١ م : ٥٥ - ٥٦ .

- مل (ز جون ستورت) + ١٨٧٣ J. S. Mill ٣٠٧-٣١٩-٣٢٦-٣٦٧ . ٦٤
- هاربروخر المستشرق Haarbruecher : ٦٤
- المنفلوطي (مصطفى لطفى) W. Harvey ١٦٥٨+ (وليم) ٤٧
- المتوفى عام ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٤ م : ١٦ - ١٨١ .
- هوبز (توماس) + ١٦٧٩ Th. Hobbes ٣٠٥ - ٣٠٩ - ٣٦٧ . ٤٧
- موسى بن شاكر (أبناء) : ٣٨ - ٥٤ - ٧٦ .
- هوداس المستشرق + ١٩١٦ O. Houdas : ٤٠ .
- مونتاني (ميشيل) + ١٥٩٢ M. Montaigne : ٢٧١ .
- هوليارد (ايريك) المستشرق E. Holmyard : ٤٠ - ٩٦ .
- ميلر المستشرق A. Müller : ٢٩ .
- هيجل + ١٨٣١ Hegel : ٢١ - ٢٧٨ .
- ميلر + ١٨٩٢ (كونراد) المستشرق Konrad Miller : ٥٦ - ٥٧ هـ .
- هيرشبرج (طبيب العيون الألماني) Hirschberg : ١٧ .
- ميلي (ألدو) المستشرق Aldo Mielei : ١٧ - ١٨ - ٢٤ - ٢٥ - ٤٠ - ١٠٤ .
- الواقدي : ٧٢ .
- وايتلو + ١٢٧٠ Witelo : ٣٧ .
- ياقوت الحموى ، المتوفى عام ٦٢٦ هـ - ١٢٣١ م : ٥٧ .
- نلينو (كارلو ألفونسو) + ١٩٣٨ C. A. Nallino : ١٧ - ٥٢ هـ - ٥٤ - ٥٥ - ١٠٦ .
- يعقوب صروف + ١٩٢٧ : ١٦٨ .
- يوحنا بن ماسويه + ٨٢٧ م : ٥٠ - ٧٣ هـ - ٧٥ - ٨١ - ٢٧٣ .
- يوذكسوس (ايدوكسوس) + Eudoxus : ٢٠٠ .
- نيكلسون (رينولد) المستشرق + ١٩٤١ R. Nickolson : ٦٧ - ٣٧٧ .
- يوثوس (جاكوب) المستشرق J. Julius : ٥٤ هـ .
- نيوتن (اسحاق) + ١٧٢٧ Newton : ٥٧ - ٥٩ - ١٦٣ .

ما لم يتخذ من كتب المؤلف

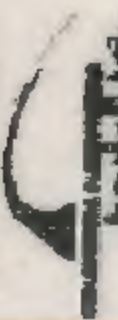
(أ) تأليفاً :

- أسس الفلسفة : الطبعة الخامسة ، تقوم بنشرها مكتبة دار النهضة العربية بالقاهرة .
- الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها — الطبعة الثانية تقوم بنشرها مكتبة دار النهضة العربية بالقاهرة .
- جون ستورت مل (في سلسلة نوابغ الفكر الغربي) تقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة .
- مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق — تقوم بنشره مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة : الطبعة الثانية ، تقوم بنشرها مكتبة مصر بالقاهرة .
- قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة : الطبعة الثالثة ، تقوم بنشرها مكتبة مصر بالقاهرة .
- قصة الاضطهاد الديني — تقوم بنشره دار الفكر العربي بالقاهرة .
- الشعرا في : إمام التصوف في عصره — تقوم بنشره مكتبة الحلبي بالقاهرة .
- مسائل فلسفية (جزءان بالاشتراك) — تقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة .
- العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي — تقوم بنشره مكتبة دار النهضة العربية بالقاهرة .

(ب) ترجمة وتحقيقاً :

- الفلسفة والالهيات (في كتاب تراث الإسلام The Legacy of Islam) من وضع ألفريد جيوم رئيس مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن — تقوم بنشره لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .
- المجلد في تاريخ علم الأخلاق (بالاشتراك) : من وضع هنري سدجويك H. Sidgwick أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كبريدج — تقوم بنشره مكتبة الخانجي .
- المقنى للقاضي عبد الجبار (تحقيق بالاشتراك) ج ٨ في المخلوق (الجبر والاختيار) ج ٩ في التوليد (مسألة الحرية) .

Bibliotheca Alexandrina



0617368

دار ومطابع الشعب